(Paris, 1941 – 1945) este în pregătire. O bibliografie a lui Dumezil s-a publicat în Hofnmnges a Georges Dumezil (Bruxelles. 1960). p. XI-XXIII. Despre Dumezil. vezi M. Eliade, „La souverainete pentru la religion indo-européenne”. Critique (1949): 342 – 349. Şi „Pour line histoire generale des religions indo-européennes”, Annalt”). 4 (1949): 183 – 191: Huguette Fugier, „Quarcifife nu. s de rprherrhes stir l idpologi indo-Înrope nnc: la melhode de M. Gporgps Dluney. Îl”, Revue d’histoire et de philosophic religii us Cs. 45 (1965): 358 – 374: C. Scott Littleton, The Nou. Conipamlive Mytholoqy. An Anthropological Assessment of the Theories ol Georges Dumezil (Berkeley & Los Angeles, 1966).

60 / MIRCEA ELIADE urmaşilor lui; 2)

tendinţa, generală în primul sfert al secolului, de a interpreta viaţa culturală şi spirituală a popoarelor proto-istorice în lumina a ceea ce se consideră a fi caracteristică „primiţivilor": astfel, mitologia bine articulată şi, mai ales, sistemul ideologic implicat de aceasta, atribuite de Dumezil primilor indo-europeni, păreau prea „profunde" pentru o societate proto-istorica: 3) convingerea specialiştilor în filologiile indo-europene ca un singur savant nu poate stăpâni întreaga suprafaţă a studiilor indo-europene. Toate aceste obiecţii sunt rezultatul unor malen-tendu-uri: 1) Dumezil n-a utilizat metoda filologica. etimologica, a lui Max Müller, ci o metoda istorică: el a comparat fenomene socio-religioase 1 istoric înrudite (anume,

instituţiile. mitologiile şi teologiile unui număr anumit de popoare i descinzând din aceeaşi matrice etnică, lingvistică şi culturală) şi a demonstrat, în cele din urmă, că asemănările lasa „să se întrevadă un sistem original şi nu o supravieţuire întâmplătoare de elemente eterogene. 2) Cercetarea modema a 1 infirmat eroarea evoluţionistă privind inabilitatea „primitivilor” de a gândi raţional şi „sistematic”: pe lângă această, cultura proto-indo-europeană, departe de a fi „primitivă”, era deja îmbogăţită de 1 influenţe continue, deşi indirecte, din partea civilizaţiilor superioare, urbane, mai dezvoltate, Probabil că scepticismul a fost stârnit de reconst. ituirile sistematice ale lui Dumezil, mai degrabă decât de prodigioasa

sa erudiţie. Într-adevăr, alţi savanţi contemporani de o fantastică erudiţie, precum B. Laufersi Paul Pelliot, au fost acceptaţi cu respect de academice: dar aceşti savanţi nu au fost ispitiţi să depăşească erudiţia rilologica şi istoriografica. Privire retrospectivă asupra istoriei religiilor / 61 din Orientul Apropiat antic. 3) „Imposibilitatea" ca un singur om să stăpâneasta atâtea filologii este un fals postulat: el se interneiază pe experienţa personalasau pe informaţia statistică, dar nu este, în ultimă instanţă, relevant: singurul argument convingător ar fi acela de a demonstra că interpretarea dată de Dumezil unui text san-scrit, să zicem. sau celtic, sau caucazian, ar trăda cunoaşterea inadecvată a limbii în chestiune. Într-o serie

impresionantă de cărţi şi monografii apărute între 1940 şi 1960, Georges Dumezil a investigat ceea ce el a numit concepţia indo-iraniana tripartita a societăţii, adică împărţirea societăţii în trei zone suprapuse, corespunzând 1 unui număr de trei funcţii: suveranitatea, forţa războinică, bogăţia. După el, fiecare funcţie se l afla în responsabilitatea unei categorii socio-po-litice (regi, războinici, producătorii de hrană) şi este direct legată de un tip specific de divinitate (de pildă, în Roma antică, Jupiter. Marte, Qui-rinus). Prima funcţie se divide în două roluri sau 1 aspecte complementare, suveranitatea magică şi suveranitatea juridică. reprezentate în India vedica prin Varuna şi Mitra. Această configuraţie ideologica

fundamentală a proto-indo-europenilor a fost diferit dezvoltată şi reinterpretata de fiecare din popoarele indo-europene în cursul istoriei. De pildă, Dumezil a demonstrat convingător că geniul Indian a elaborat schema originală în i termeni cosmologici, în timp ce romanii au „istoricizat” datele mitologice, astfel încât cea mai veche – şi singura autentică – mitologie romană trebuie descifrata în personajele şi evenimentele „istorice” descrise de Tit-Liviu în prima carte a Istoriilor sale.

62 / MIRCEA ELIADE Dumezil şi-a dus la capăt studiul său aprofun-dat al ideologiei tripartite printr-un anumit număr de monografii despre ritualurile indo-europene şi despre zeiţele vedice şi latine ca şi, mai

recent (1966), printr-un voluminos torn despre religia romană. Specialiştii accepta şi utilizează tot mai mult metoda şi rezultatele lui Dumezil. Dincolo de importanta operei lui – şi pentru moment, ea este singura contribuţie nouă şi semnificativă la înţelegerea religiilor indo-europene – exemplul lui Dumezil este capital pentru disciplina istoriei religiilor. El a arătat cum poate fi completată minuţioasă analiza filologică şi istorica a textelor cu sugestii luate din sociologie şi filosofie. El a demonstrat de asemenea că numai descifrând sistemul ideologic fundamental ce întemeiază instituţiile sociale şi religioase pot fi înţelese corect o figura divină, un mit sau un ritual. Van der Leeuw şi fenomenologia religiilor Numele lui

Gerardus van der Leeuw este în mod curent legat de fenomenologia religiilor. El a scris, e drept, primul tratat important în chestiune, dar, ca şi în cazul lui Rudolf Otto. multilateralitatea operei sale nu permite o clasificare strictă. Deşi a studiat, în tinereţe, limbile orientale şi şi-a luat doctoratui cu o teza despre religia egipteană, van der Leeuw a publicat după aceea două cărţi excelente despre religia primitivă şi nenumărate i articole şi monografii despre diverse alte religii, RUuels indoeu. ropeens a Rome (Paris, 1954); Aspects de la fonclion guernere chez leş indo-Européens (Paris, 1955): Deesses latines et mythes vediques (Bruxelles, 1956); La Religion romaine archalque (Paris, 1966). Privire retrospectivă asupra istoriei religiuor / 63

despre problema monoteismului primordial şi pe probleme de psihologia religiei. În plus, el a fost poet, muzician, om al bisericii şi autor al unei importantelucrări pe problemă sacrului în artă. Însă, neostoita să curiozitate şi preocupările sale multiple nu aveau să-i servească, finalmente, opera. Van der Leeuw era de asemeni un scriitor foarte înzestrat; el scria minunat şi stilul său avea o claritate de cristal. Cărţile lui sunt uşor de înţeles: ele nu necesită comentarii elaborate. Într-o epocă în care stilul sec. dificil şi enigmatic a devenit aproape o modă în cercurile filozofice, limpezimea şi calităţile artistice risca să fie confundate cu superficialitatea. dile) antismi. Îl sau absenţa uni gândiri originale. În cartea sa Phanomenologie der Religion (1933) 51

găsim puţine referinţe la Husseri. În schimb putea? afla un număr important de referinţe la Jaspers, Dilthey şi Spranger. Van der Leeuw a fost puternic iniluentat. de rezliltatele dobândite de Gestaltpsychologie şi Sfrukfurpă L/-chologie. El a ramas însă fenomeiiolog în măsura în care, în descrierile sale. a respectat Publicata recent m (radnverc engl (va siiij iuilil Sacred and Profanp Beauty (New York, 1963). Tradiisa sub titlul RCli (jiOTI în Essfre (tufi A,. O! sen (io.1 (lxiiidi-a, 1938) şi retiparilaf New York. 1963) iii. Ьиигс celei de-a doua ediţii gerniai e. „” c/A Fcikke Sierksina. Phw nomenolodu df Ki li. nii („Complexe Psyi. – hologie (A» sen, Olanda, 1951 iinii. II. u-xu de doctorat prezentafa la Liniv-c-rsitatea din (п-чит. п în decenihi i

1950). Nu mai pi Dn imporiai. lii-i. n! teno ineiioliii; le ligiei sunt Ьк-га. Hc – 41 l”. dn” îl ÎI (îl). ni. – . pecia niol Ki...! devenită clasic... Oils Cn het i... \ljw f l. d”}... (Munclien. 1918) şi cartea recentă. Erschi în” (] Kionne ti and Wesm der Religion (Stuttgart, 19611. Alle toiiti ibulii Iciiu-inenologice au fust prezentate de G. Merisciliuu, W. Berde Kristensen şi C.J. Bleeker. Vezi şi Kva Ilirst-limann. Phanomenologie der Religion (Wurzburg şi Anmulile. 1940).

 datele religioase şi intenţionalitatea lor specifică. El a subliniat ireductibilitatea reprezentărilor religioase la simple funcţii sociale, psihologice sau raţionale şi a respins acele prejudecăţi naturaliste care încearcă să

explice religia prin altceva decât prin ea însăşi. Pentru van der Leeuw. sarcina principală a fenomenologiei religiei este de a revela structurile lăuntrice ale fenomenelor religioase. El socotea, eronat. că putea să reducă totalitatea fenomenelor religioase la trei structuri fundamentale (Grundstruktu. ren): dinamism, animism şi deism, însă, van der Leeuw nu era interesat de istoria structurilor religioase. Aici rezidă cea mai serioasă insuficientă a demersului său, deoarece şi cele mai elevate expresii religioase (extaza mistică, de exemplu) se înfăţişează prin interme-diul unor structuri şi expresii culturale istoric condiţionate (vezi. mai jos, p. 86). De fapt. van der Leeuw nu a încercat să elaboreze o morfologie religioasă sau o fenomenologie

genetică a religiei. Dar, repet, asemenea lacune nu micşorează intru nimic însemnătatea operei lui. Deşi însuşi geniul sau versatil nu i-a permis să pună la punct şi să sistematizeze o nouă hermneutica a religiei, el a fost un pionier entuziast al acesteia. „Fenomenologi” şi „istoricişti” Interesul crescând pentru fenomenologia religiilor 1 a determinat o anumită tensiune printre savanţii, care şi-au ales drept obiect de studiu Religions\ wissenschaft. Diversele şcoli istorice şi Istoriciste au reacţionat aprig împotriva pretenţiei fenomenoi logilor că pot să sesizeze esenţa şi structura feno Privire retrospectivă asupra. istoriei religiilor / 65 menelor religioase. Pentru istoricişti, religia este un fapt exclusiv istoric, fără o semnificaţie sau valoare

transistorica, şi a căuta „esenţe” înseamnă, după ei, a recădea în vechea eroare platoniciană. (Istoriciştii îl ignoră, evident, pe Husseri). Am făcut deja aluzie la ireductibilitatea acestei tensiuni dintre „fenomenologi” şi istoriei sau „istoricişti” (p. 24). Pe de altă parte, sunt semne. că mulţi savanţi cauta azi o perspectivă mai vastă în care cele două atitudini ar putea fi integrate. Eentru moment, diversele abordări metodologice şi presupoziţii teoretice îşi demonstrează validitatea sau utilitatea, în special prin progresele pe care le aduc. Putem sau nu putem fi de acord cu convingerea personală a lui Ananda Coomaraswamy privind philosophia perennis şi i „tradiţia” universală, primordială, care inspiră, după el, toate

culturile premodeme; ceea ce con-l teaza, în cele din urmă, este lumina neaşteptată proiectată de Coomaraswamy asupra creaţiei religioase vedice şi budiste. Tot aşa, putem să nu împărtăşim „antiistoricismul” lui Henry Corbin, dar nu se poate nega că, graţie acestei concepţii, Corbin a reuşit să reveieze o dimensiune semnifi-l câţiva a filozoflei mistice islamice. dimensiune aproape ignorată de savanţii occidentali. În ultima analiză, opera unui autor este jude) câtă după contribuţia sa la înţelegerea unui tip specific de creaţie religioasă. Numai în măsura în 1 care reuşeşte, prin hermeneutica, să-şi transfigureze datele în mesaje spirituale, îşi va îndeplini istoricul religiilor rolul său în cultura contemporana. Din nefericire, nu întotdeauna aşa stau

lucrurile, din pricini şi cu consecinţe pe care le vom discuta щ capitolul 4.

3 În căutarea» origin. ttor” religiei 0 revelaţie primordială „Numai detaliile contează” (11 n y a. que leş details qui comptent). spune un proverb francez. Nu voi pretinde că proverbul este aplicabil în toate cazurile, dar sunt momente în istoria culturii când detaliile sunt surprinzător de revelatoare. Să considerăm, de pildă, începuturile umanismului itai lian, la Florenţa. Se ştie, îndeobşte. că Marsilio Ficino a întemeiat Academia Platoniciană şi a tradus în latină Dialogurile lui Platon, precum şi câteva lucrări şi comentarii neoplatoniciene. Există, însă, un detaliu care scapă de obicei atenţiei noastre: Cosimo de Medici i-a încredinţat lui Ficino

traducerea manuscrirelor lui Platon şi Plotin, manuscrise pe care dregătorul le coleci tiona de multă vreme. Însă, în jurul anului 1460, Cosimo a achiziţionat manuscrisul care avea să se numească, mai târziu. Corpus hermeticum şi i-a cerut lui Ficino să-l traducă nemţirziat în latină. La vremea aceea, Ficino. nu începuse încă traducerea la Platon; el a pus totuşi la o parte Dialogurile şi s-a astemut în grabă la traducerea Capitolul de faţă este o versiune revăzută şi dezvoltată a unui articol publicat prima dată în History of Religions, 4 (1964): 154 – 169. (e 1964 by the University of Chicago). În caularea „originitor" religiei / 67 lui Poimandres şi a altor tratate hermetice, astfel încât şi-a terminat în câteva luni treaba. În 1463, cu numai un an

înaintea morţii lui Cosimo, deeste traduceri erau încheiate. Corpus hemle-ticum a fost aşadar primul text grecesc tradus şi publicat de Marsilio Ficino. Abia după aceea, Ficino a început să se ocupe de traducerea lui Platon. i Acest amănunt este important. El aruncă lumină asupra unui aspect al Renaşterii italiene ignorat sau cel puţin neglijat de istorici, cu numai o generaţie în urmă. Cosimo şi Ficino au fost fascinaţi de descoperirea unei revelaţii primordiale, aceea descoperită în textele hermetice. Ei n-aveau, bineînţeles, niciun motiv să pună la îndoială ideea că acest Corpus henneticum aparţine egipteanului Hermes şi conţine cea mai veche revelaţie, care I-a precedat pe Moise şi i-a inspirat şi pe Pitagora şi pe Platon şi pe magii persani.

Deşi exalta sacralitatea şi veracitatea textelor hermetice, Ficino nu se suspecta – şi nu putea să se suspecteze – că nu ar fi un bun creştin. Încă în secolul al doilea, apologetui creştin Lactantiu îl considera pe Hermes Trismegistui un înţelept inspirat de Dumnezeu şi consideră că unele profeţii hermetice se împliniseră o dată cu naşterea lui Iisus Hristos. Marsilio Ficino reafirma această armonie între hermetism şi magia hermetică, pe de o parte, şi creştinism, pe de alta. Nu mai puţin sincer era şi Pico della Mirandola, când consideră că Magia şi Cabala confirmau dumnezeirea lui Hristos. Papa Alexan Frances A. Yates, Giordano Bruno and. the Hermetic Tradition {Chicago. 1964).

68 / MIRCEA ELIADE. dru al VI-lea a

pus să i se picteze la Vatican o fresca înţesată de imagini şi simboluri egiptene, adică hermetice! Acest fapt nu era cerut de raţiuni estetice sau omamentale, ci ţinea mai degrabă de voinţa lui Alexandru al VI-lea de a-şi marca protecţia sa faţă de mult preţuită tradiţie ocultă egipteană. Un interes atât de extravagant pentru hermetism este profund semnifleativ. El revelează aspiraţia omului Renaşterii către o „revelaţie primordială” care să poată include nu numai pe Moise şi Cabala, ci şi pe Platon, şi, mai ales, misterioasele religii ale Egiptului şi Persiei antice. El dezvăluie în acelaşi timpl) rofunda insatisfacţie lăsată de teologia Evului Mediu şi de concepţiile medievale despre omsi univers, reacţia împotriva a ceea ce s-ar putea numi un

creştinism „provincial”, altfel spus, pur occidental, precum şi aspiraţia către o religie universalistă, transistorica, „mitica”. Timp de aproape două secole, Egiptui şi hermetismul – adică magia egipteană – au obsedat pe mulţi teologi şi filosofi, credincioşi, necredincioşi sau cripto-ateişti. Dacă Glordano Bruno a salutat cu atâta entuziasm descoperirile lui Copernic, aceasta se datora faptului că pentru el heliocentrismul avea o profundă semnificatie religioasă şi magică. Pe când era în Anglia, Giordano Bruno profeţise reîntoarcerea iminenta a religiei magice a Egiptului antic, aşa cum era această descrisă în Asclepius. Bruno se simţea superior lui Copernic, căci în timp ce acesta îşi înţelegea propria teorie doar ca

matematician, Bruno putea interpreta diagrama coperniciana că pe o hieroglifa a misterelor divine. i în căutare „originilor” religiei / 69 S-ar putea realiza un studiu fascinant retrasând istoria acestui mit religios şi cultural al „revelaţiei hermetice primordiale” până la distrugerea sa în anul 1614 de eruditul elenist Isaac Casaubon. O istorie detailată a acestui mit premodern ne-ar îndepărta prea tare de subiectul nostru. Este destul să spunem că Isaac Casaubon a demonstrat, pe baze pur filologice, că departe de a reprezenta o „revelaţie primordială”. Corpus herrneticum. este o culegere de texte destui de târzii – nu anterioare secolelor al II-lea sau al III-lea ale erei noastre – reflectând sincretismul elenistico-creştin. Creşterea şi

descreslerea acestei credinţe extra-vagante într-o revelaţie primordială transmisă prin scris în câteva tratate sunt simptomatice. Se poate chiar spune că ele anticipează ceea ce se va produce în următoarele trei secole. În fapt, căutarea unei revelaţii premozaice a prefigurat şi, mai târziu, a însoţit seria de crize care a zguduit creştinătatea apuseană şi, în cele din urmă, a făcut loc ideologiilor naturaliste şi pozitiviste din secolul al XIX-lea. Interesul intens şi continuu faţă de „egiptianism” şi alte „mistere orientale” n-a încurajat, în timpul Renaşterii, dezvoltarea a ceea ce se cheamă azi istoria comparată a religiilor. Dimpotrivă, urmărea directă a atenţiei lui Ficino, Pico, Bruno şi Campanella faţă de tezaurul hermetic a fost dezvoltarea filozoflilor naturaliste şi

triumful ştiinţelor matematice şi fizice. În perspectiva acestor noi filosofii şi ştiinţe, creştinismul nu era singura religie revelată – dacă mai era considerat o religie „revelată”. În cele din urmă, în secolul al XIX-lea, creştinismul, precum şi toate religiile cunoscute au ajuns să fie socotite nu numai lipsite de ternei, dar chiar periculoase

 din punct de vedere cultural, pentru că impie-dicau progresul ştiinţei. Era aproape un consens în intelighenţia epocii convingerea că Hlozofli au dovedit imposibilitatea demonstrării existentel lui Dumnezeu: în plus, se pretindea că ştiinţele demonstraseră că omul este alcătuit numai din materie, şi deci nu există ceva ce s-ar

putea numi „suf leţ”, adică o entitate spirituală independentă de corp şi supravieţuind acestuia. Începuturile istoriei comparate a religiilor Este însă demn de atenţie făptui că începuturile istoriei comparate a religiilor se ivesc către miji locul secolului al XIX-lea, în plin avânt al propa-gandei pozitiviste şi materialiste. Auguste Contre a publicat Catechisme pozitiviste în 1852 şi Systeme de politique pozitive între 1855 şi 1858. În 1855, Ludwig Buchner a publicat cartea sa Kraft and Stoffe. El încerca să demonstreze că Natura este lipsită de finalitate, că viaţa e produsă prin generaţie spontanee şi că sufletul şi spiritul sunt funcţiuni organice. În plus, Buchner afirma că spiritul este rezultanta tuturor forţelor, reunite în creier şi că acea

realitate ce o numim 1 suflet sau spirit este foarte probabil efectul J „electricităţii nervoase”. În anul următor, 1856, i Max Muuer a publicat Essays în Comparative i Mythology, care poate fi socotită prima carte importanta în domeniul religiilor comparate. 1 Peste trei ani, a apărut Origin of Species a lui \ Darwin, iar în 1826, Herbert Spencer a publicat cartea First Principles, în aceasta. Spencer încerca i să explice evoluţia universului printr-o schimbare 1 misterioasă în starea materiei primordiale, de la 1 În căutarea. „originilor” religiei / 71 starea de ornogenitate nedeterminată la o etero-genitate determinată. Aceste descoperiri. ipoteze şi teorii noi care pasionau lumea savanţilor au devenit îndată foarte populare. Natu. rliche

Schopfungsgeschichte. cartea lui Ernst Haeckel, a devenit un best-seller al epocii. Publicată în 1868. ea a beneficiat până la sfârşitul secolului de peste douăzeci de ediţii şi a fost tradusă în vreo douăsprezece limbi. Haeckel nu era, trebuie s-o spunem. niciun filosof competent, niciun gânditor original. El se inspiră din Darwin şi socotea că teoria evoluţionista este calea regală către o concepţie mecanicista a naturii. În opinia lui Haeckel, teoria evoluţionistă tăcea desuete explicaţiile teologice şi teleologice şi totodată. permitea să se înţeleagă lesne originea organismelor exclusiv printr-o teorie a cauzelor nat-urale. În timp ce cartea lui Haeckel se reedita şi se traducea cu furie, iar Herbert Spencer îşi elabora System ol Synthetic Philosophy,

(1860 – 1896), iioua disciplina care era „istoria religiilor” făcea rapide progrese. În ale sale Lectures on the Science of La. ngu. age (seria a 2-a, 1864), Max Müller şi-a prezentat teoria sa privind mitologia solară la arieni – teorie bazată pe credinţă lui potrivit căreia miturile au luat naştere dintr-o „boală a limbajului”. În 1871, Edward Bumett Tylor şi-a publicat lucrarea Primitive Culture, strălucită tentativa de reconstituire a originii şi evoluţiei experienţelor şi credinţelor religioase. Tylor identifica primul stadiu al religiei în ceea ce el a numit animism: credinţa potrivit căreia Natura este animată, adică are un suflet. Din animism a evoluat politeismul, iar politeismul a – făcut loc, în cele din urmă, monoteismului.

 Nu intenţionez să amintesc toate datele importante care au marcat istoria studiului ştiinţific al religiilor în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Dar să ne oprim un mornent şi să examinam semnificaţia acestei sincronicităţi între ideologiile materialiste. pe de o parte, şi interesul crescând pentru foirnele orientale şi arhaice ale religiei. pe de alta. Căutarea neliniştită a originilor Vieţii şi Spiritului, fascinaţia pentru „misterele Naturii”, nevoia de a pătrunde şi descifră structurile interioare ale Materiei – toate aceste aspiraţii şi pulsiuni denotă un fel de nos-talgie, am putea spune, a primordialului, a matricii universale, originare. Materia, Substanţa reprezintă originea absolută, începutul a toate: Cosmos, Viaţa, Spirit. Se

constată o dorinţa irezistibilă de a străpunge adânc timpul şi spaţiul, de a atinge limitele şi începuturile Universului vizibil şi, în special, de a descoperi terneiul ultim al Substanţei şi starea germinală a materiei vii. Să adăugăm că preocuparea pentru orgininea absolută, începutul tuturor lucrurilor. este o caracteristică a ceea ce poate fi numit drept mentalitate arhaică. Aşa cum am relevat în multe din lucrările noastre anterioare. mitui cosmogonic joacă un rol central în religiile arhaice, în special pentru faptul că: povestind cum a apărut lumea, mitui revelează, modul cum realitatea („Fiinţa” însăşi) a căpătat existenţa. (Vezi Eliade, Myth and Reality (New York, 1963): vezi de asemeni cap. 5, mai jos): [ed. fr. Aspects du. mythe, Paris,

1963: ed. rom. Aspecte ale mitului, Univers, Bucureşti, 1978, N.t.l. Primele cosmogonii şi cosmologii sistematice erau. Într-un anume sens, „ontogenii” (vezi Myth and Reality, pp. III’s. urm.). Într-un anumit sensnu există continuitate între mentalitatea arhaică şi ideologiile ştiinţifice din secolul al XIX-lea. Şi Freud foloseşte noţiunea de „început absolut”, dar în felulsau. pentru ceea ce el crede a fi specificitatea condiţiei umane. La el, însă, „primordialul” îşi pierde dimensiunea cosmică şi este redus la un primordium personal”, adică la vârsta primei copilării (vezi ibid., pp. 77 s. urm.: vezi şi mai jos, pp. 84 – 85). În căutarea, originilor” religiei / 73 Dintr-un anumit punct de vedere, a spune că sufletul omenesc este, în cele din urmă, un produs

al materiei, nu este în chip necesar o afirmaţie umilitoare. E adevărat, din această pers-pectiva, sunetul omului nu mai este considerat o creaţie dumnezeiască: dar dacă se ia în conside-ratie ideea că nu există Dumnezeu, este destul de consolator să se descopere că sufletul este rezul-tatui unei extrem de lungi şi complicate evoluţii şi că el îşi are începutul în cea mai veche realitate cosmică: materia fizico-chimică. Pentru savanţi şi intelighenţia lumii ştiinţifice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, materia nu numai că rezolvă toate problemele, dar, în acelaşi timp, reducea viitorul omenirii la un progres neîntrerupt, nondramatic, şi destui de obositor, Graţie ştiinţei, omul va ajunge să cunoască tot mai bine materia şi să o stăpânească tot mai

mult. Acest progres spre perfecţiune este fără capăt. Din această încredere entuziastă în ştiinţă, în educaţia ştiinţifică, în industrie, se va putea degaja un soi de optimism religios, mesianic: omul va fi, în cele din urmă, liber, fericit, bogat şi puternic. i Materialism, spiritism, teozofie Optimismul se acordă perfect cu materialismul, pozitivismul şi credinţa într-o evoluţie nelimitată. Acest lucru este evident nu numai în L'Avenir de la science, lucrare a lui Ernest Renan de la jumătatea secolului al XIX-lea, ci şi în câteva mişcări parareligioase importante din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în aşa numitui spiritism (sau spiritualism), de pildă. Mişcarea a început în 1848 la Hydesville, New York. Membri ai familiei

 Fox au auzit o serie de lovituri misterioase care păreau să aibă o cauza inteligenta. „Una dintre Flice a sugerat un cod: trei lovituri pentru – da, una pentru nu., două pentru îndoielnic şi aşa s-a stabilit comunicarea cu ceea ce se pretindea a fi un «spirit». Cele trei surori Fox au devenit primii «mediunni». Şi practică aşezatului în «cere» (obiceiul de a face seances] în vederea comunicării cu «spiritele». care răspundeau prin ciocănituri, clătinări ale mesei, sau alte semnale, s-a răspândit rapid în întreaga lume”. Fenomenele spirituale sunt cunoscute din vechi timpuri şi au fost interpretate în mod diferit în diversele culturi şi religii. Elementul de noutate, important, al spiritismului este însă

concepţia să materialistă. Înainte de toate. acum există „probe pozitive” ale existenţei sufletului, sau mai degrabă ale existenţei post-mortem a sufletului: ciocănituri, aplecări ale mesei şi ceva mai târziu aşa-zisele materializări. Problema supravieţuirii şi nemuririi sufletului obsedase lumea occidentală încă din vremea lui Pitagora. Empedocle şi Platon, dar ea constituia o problema filosofică sau teo-logica. În schimb, în secolul al XIX-lea, în plină epoca ştiinţifică şi pozitivistă, nemurirea sufletului era legată de succesul unei experienţe: pentru a demonstra ştiinţific aceasta nemurire, trebuiau aduse dovezi „reale”, adică fizice. Ca urmare, s-au pus la punct laboratoare şi accesorii complicate spre a se studia evidenta nemuririi sufletului. Se

poate recunoaşte optimismul pozitivist în aproape toate cercetările parapsihologice: există intot-ţi. C.S. Schiller, „Spiritism”, Encylopaedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings (New York, 1921), vol. 11, p. 806. În căutarea, originilor” religiei / 75 deauna speranţa că postexistenţa sufletului va putea fi într-o zi demonstrată. Nu mai puţin. optimistă şi pozitivista era şi cealaltă mare mişcare parareligioasă, Theosophi-cal Society, întemeiată la New York, în noiembrie 1875, de Helena Petrovna Blavatsky. În lsis Unveiled (1877) şi în celelalte voluminoase scrieri ale ei, aceasta aventurieră fascinantă şi talentată a oferit lumii modeme o revelaţie ocultistă în termeni pe care epoca sa îi putea înţelege. Lumea modema credea în evoluţie, aşadar

în progresul inFinit. Helena Blavatsky a prezentat o teorie a evoluţiei spirituale infinite prin metempsihoza şi iniţiere progresivă. Ea afirma că în timpul presupusei sale şederi în Tibet a primit revelaţia primordiala, adică asiatică şi chiar supraterestra. Dar trebuie numaidecât să remarcăm că, dacă un lucru caracterizează traditlile orientale, apoi acesta este tocmai o viziune antievoluţionista asupra vieţii spirituale. În plus, Mme Blavatsky credea în necesitatea de a aduce „dovezi” pozitive, materi-ale, în sprijinul doctrinei teosofice şi ea „materializa” regulat mesaje de la misterioşii ei Mahatma tibetani. Deşi scrise în engleza şi pe hârtie obisnuita, aceste mesaje aveau totuşi prestigiul unui fapt solid, material şi au avut menirea să

convingu un mare număr de persoane aparent inteligente de autenticitatea doctrinei secrete a Hellenei Blavatsky. Era vorba, desigur, de o doctrina secretă optimistă, convenabil revelata pentru o societate spiritualmente optimistă: n-aveal decât să citeşti cele două volume din lsis Unveiled şi să devii membru al unui grup teosofic ca să fii iniţiat treptat în cele mai adânci mistere ale Universului

 şi ale propriului tău suflet, nemuritor şi transmigrant. În cele din urmă aflai că progresul este fără sfârşit şi că nu numai tu, ci întreaga umani „ţâţe va atinge într-o bună zi desăvârşirea. Nu trebuie să zâmbim auzind de toate aceste afirmaţii fantastice. Mişcarea spiritistă, precum şi Societatea Teosofica

exprima acelaşi Zeitgeist ca şi ideologiile pozitiviste. Cititorii cărţilor Origin of Species. Kraft und Stoffe, Essays în Comparative Mythology şi lsis Unveiled nu erau aceiaşi, dar toţi aveau ceva în cornun: erau nemulţumiţi de creştinism şi un anumit număr dintre ei nu erau nici măcar „credincioşi”. Sincopa creştinismului istoric produsese un adevărat vid în inteligenţia şi acest vid îi impulsiona pe unii să încerce să atingă sursa materiei creatoare. iar pe alţii să comunice cu spiritele sau cu invizibili Mahatrna. În acest context cultural, nouă disciplina care era istoria religiilor s-a dezvoltat rapid şi, bineînţeles, a urmat pattern-ul următor: un mod pozitivist de abordare a faptelor, precum şi încercarea de căutare a începuturilor, a înseşi originilor

religiei. Obsesia originilor în epoca, întreaga istoriografie occidentală era obsedată de căutarea originilor. „Origine şi dezvoltare” a ceva a devenit aproape un clişeu. Mari savanţi au scris despre originea limbajului, a societăţilor umane, a artei, a instituţiilor, a rasei indo-ariene etc. Atingem aici o problema pasionantă, deşi complexă, dar pe care n-am putea-o discuta fără să ne îndepărtăm prea mult de subiectul nostru. E de ajuns să spunem că 1 În căutarea. originilor” religiei / 77 această căutare a originilor instituţiilor umane şi ale creaţiilor culturale prelungeşte şi completează căutarea originii speciilor de către naturalist, visul biologului de a surprinde originea vieţii, efortul geologului şi al astronomului de a înţelege originea

Pământului şi a Universului. Din punct de vedere psihologic, se poate descifra aici aceeaşi nostalgic a „primordialului”, a „originarului”. Max Müller credea că Rig Veda reflectă o fază primordială a religiei ariene şi, prin urmare, unul din stadiile cele mai arhaice ale credinţelor religioase şi ale creaţiilor mitologice. Darinca din 1870, sanscritistui francez Abel Bergaigne a demonstrat că imnurile vedice. departe de a fi expresii spontane şi naive ale unei religii naturiste, erau produsul unei clase de preoţi ritualişti, extrem de eruditi şi rafinaţi. Şi, încă o dată, încrederea exaltanta în identificarea unei forme primordiale a religiei a fost spulberată de o exactă şi meticuloasă analiza Filologică. Discuţia savantă în problema Vedelor n-a fost decât

unul din episoadele din lunga şi dramatică bătălie de identificare a „originii religiei”. Andrew Lang, autor strălucit şi plin de erudiţie, a contri-l buit decisiv la demolarea reconstituirilor mitologice ale lui Max Müller. Două din lucrările sale de cel mai mare succes. Custom and Myth (1883) şi Modern Mythology (1897), s-au dezvoltat pornind de la câteva articole în care discredita ideile lui Max Müller, sprijinindu-se pe teoriile lui E.B. Tylor. Dar, în 1898, la un an după apariţia cartil Modern Mythology, Andrew Lang a publicat o nouă carte. The Making of Religion, în care el respingea ideea lui Tylor potrivit căreia originea religiei s-ar afla în animism. Lang îşi intemela 1

 argumentarea pe

existenţa credinţei în Marii Zei la unele populaţii foarte primitive, cum sunt australienii şi îndămânezii. Tylor pretindea că o asemenea credinţa nu putea fi originară: el susţinea că idfea de Dumnezeu s-a dezvoltat din credinţa în spiritele naturii şi din cultul spiritelor strămoşilor. Însă, Andrew Lang n-a găsit, nici la australieni şi nici la îndămânezi, cultul strămoşilor şi nici culte ale naturii. Această afirmaţie neaşteptată şi antievoluţionista, potrivit căreia un Mare Zeu se plasa nu la sfârşitul unei istorii religioase, ci la începutul ei, n-a impresionat prea, mult mediile savante din epocă. Este drept că Andrew Lang nu-şi stăpânea temeinic datele documentare şi că, după o discuţie ştiinţifică cu Hartland, el a fost silit să abandoneze unele elemente ale tezei sale

iniţiale. Pe lângă aceasta, el avea păcătui de a fi un exce-lent scriitor, cu talente multiple, autor, între altele, al unui volum de poezie. l-ar talentul literar stimeşte, se ştie, suspleiunea savanţilor. Totuşi, concepţia lui Andrew Lang despre Marii Zei este semnificativă din alte pricini. În ultimii ani ai secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, animismul a încetat de a mai fi considerat primul stadiu al religiei. Două noi teorii sunt lansate în această perioadă. Ele ar putea fi numite preanimiste, căci amândouă pretindeau că au identificat un stadiu al religiei mai arhaic decât acela descris de animism. Prima teorie este aceea i-a lui Andrew Lang, care postula la începutul religiei credinţa într-un Mare Zeu. Deşi aproape ignorată în Anglia,

această ipoteză, corectată şi completată a fost mai târziu acceptată de Graeb-ner şi de câţiva savanţi europeni. Din păcate, unui: În căutarea originilor” religiei / 79 din cei mai erudiţi etnologi contemporani, Wil-helm Schmidt, a elaborat ipoteza credinţei primitive în Marii Zei până la a o transforma într-o teorie rigidă a monoteismului primordial (Unnono-theismus). Am spus din păcate pentru că, deşi un cercetător extrem de competent, Schmidt era şi preot catolic. Şi lumea ştiinţifică I-a suspectat de intenţii apologetice. În plus. aşa cum am observat deja (p. 47), Schmidt era un raţionalist categoric şi a încercat să demonstreze că omul primitiv a ajuns la ideea de Dumnezeu printr-un raţionament strict cauzal. În timp ce Schmidt îşi publică monumentalele

volume din Der Ursprung des Gottesidee. lumea occidentală vedea, totuşi, ivindu-se un număr impresionant de filosofii şi ideologii iraţionaliste. Elanul vital al lui Bergson. descoperirile lui Freud privind inconştientul, cercetarile lui Levy-Bruhl în ceea ce el numea men-talitatea mistică, prelogica, DOS Heilige al lui Rudolf Otto, revoluţiile artistice săvârşite de dadaism şi de suprarealism marchează evenimentele cele mai importante din istoria iraţionalismului modern. De aceea, foarte puţini etnologi şi istorici ai religiilor au putut accepta explicaţia rationalista a descoperirii ideii de Dumnezeu, dată de Schmidt. Această epocă, situată aproximativ între 1900 i şi 1920, a fost, dimpotrivă, dominată de o a doua teorie preanimista,

cea a conceptului de mână, a credinţei într-o forţă magico-religioasă indistincta şi impersonală. În special antropologul britanic Marett a insistat asupra caracterului preanimist al credinţei în mână, arătând că aceasta experienta magico-religioasă nu presupune conceptul de suflet şi, ca atare, reprezintă un stadiu mai

arhaic decât animismul lui Tylor (vezi, mai sus, p. 31). Ceea ce ne interesează pe noi în această acută opoziţie de ipoteze asupra originii religlei este interesul pentru „primordial”. O preocupare, asemănătoare am notat la umaniştii şi filosofii, italieni după redescoperirea textelor hermetice. La un cu totul alt nivel şi având un cu totul alt tel,

căutarea „primordialului” caracterizează activitatea ideologilor ştiinţifici şi a istoricilor din secolul al XIX-lea. Amândouă teoriile preanimiste – aceea a credinţei primordiale într-un Mare Zeu şi aceea a unei experienţe originare a sacrului că forţa impersonală – susţineau că au surprins un nivel mai profund al istoriei religioase decât animismul lui Tylor. La drept vorbind, amândouă teoriile pretindeau că au descoperit înseşi începuturile religiei. În plus, ambele teorii respingeau evoluţia unilineara a vieţii religioase, implicată în ipoteza lui Tylor. Marett şi cei din şcoala concepltului de mână nu erau interesaţi de edificarea t unei teorii generale a dezvoltării religiei. Dimpoi triva, Schmidt şi-a consacrat opera sa de o viaţa chiar acestei

probleme, crezând, trebuie să o spunem, că aceasta este o problema istorică şi nu una \ a ştiinţelor naturale. La început, după Schmidt, omul credea într-un singur Zeu, atotputernic şi, atoatefăcător. Mai târziu, ca urmare a impre \ jurărilor istorice, omul I-a neglijat şi I-a uitat; chiar pe acest zeu unic, lăsându-se implicat în credinţe din ce în ce mai complicate într-o mulţitudine de zei şi zeiţe, de spirite ale morţilor, strămoşi mitici şi aşa mai departe. Deşi acest proces de alterare a început cu zeci de mii de ani în urmă, Schmidt socotea că el trebuia numit în căutarea originuor” religiei / 81 istoric, pentru că omul este o flinta istorică. Schmidt a introdus pe scară largă etnologia istorică în studiul religiilor primitive. Vom vedea mai târziu consecinţele acestei

importante modificări de perspectivă. Marii Zei şi moartea lui Dumnezeu să ne întoarcem pentru o clipă la Andrew Lang şi la descoperirea de către el a unei credinţe primitive într-un Mare Zeu. Nu ştiu dacă Andrew Lang I-a citit vreodată pe Nietzsche. Foarte probabil că nu. Dar cu douăzeci de ani înainte de descoperirea lui Lang, Nietzsche proclamase, prin gura lui Zarathustra, moartea lui Dumnezeu. Trecută aproape neobservată în timpul vieţii lui Nietzsche, proclamaţia lui a avut un impact formidabil asupra generaţiilor europene ulterioare. Ea anunţa sfârşitul radical al creştinismului – al religiei – şi profeţiza că omul modern trebuie să trăiască de acum înainte într-o lume exclusiv imanenta, lipsită de Dumnezeu. Or,

mie mi se pare interesant făptui că Lang, detectând existenţa Marilor Zei printre primitivi, a constatat şi moartea lor, deşi n-arealizat deplin acest aspect al descoperirii sale. Într-adevăr, Lang a remarcat şi făptui că frecventa unei credinţe într-un mare zeu este uneori slabă, că ritualul cultic rezervat acestor zei este destul de sărac, cu alte cuvinte rolul lor efectiv în viaţa religioasă este destul de modest. Lang a început chiar să găsească o explicaţie a degenerării şi dispariţiei în cele din urmă a Marilor Zei şi a substituirii lor prin alte figuri religioase. fatre alte cauze, el a găsit că imagi

 naţia mitologică contribuia în mod radical la deteriorarea ideli de Mare Zeu. Greşea, dar pentru subiectul nostru nu aceasta este important.

Fapt este că Marele Zeu primitiv devine deus otiosus şi despre el se crede că se retrage în cel mai înalt cer şi se arata nepăsător la treburile omeneşti. În cele din urmă, el este uitat, altfel spus, moare – nu în sensul că miturile îi povestesc moartea, ci dispare cu desăvârşire din viaţa religioasă. iar în cele din urmă şi din mituri. Aceasta uitare a Marelui Zeu înseamnă deci totodată moartea sa. Proclamaţia lui Nietzsche era nouă pentru lumea occidentală, iudeo-creştina. dar moartea lui Dumnezeu este un fenomen extrem de vechi în istoria religiilor – desigur, cu această diferenţă: dispariţia Marelui Zeu da naştere unui panteon mai viu şi mai dramatic, deşi infertor, în timp ce în concepţia lui Nietzsche, după moartea Dumnezeului iudeo-creştin, omul e

condamnat să trăiască singur într-o lume radical desacralizata. Dar această lume imanenta şi radical desacralizata este lumea istoriei. Ca fiinţă istorică, omul I-a ucis pe Dumnezeu, şi după aceasta asasinare – acest „deicid” – el este obligat să trăiască exclusiv în istorie. Este interesant să amintim aici ca Schmidt, teoreticianul Urmono-theismus-ului. credea că uitarea Marelui Zeu şi înlocuirea lui finala cu alte figurt religioase nu era rezultatul unui proces natural, ci al unuia istorie. Omul primitiv, doar prin făptui că făcea progrese i materiale şi culturale, trecând de la stadiul cule1 sului la agricultură şi viaţă pastorală, – cu alte \ cuvinte, prin simplul fapt de a face istorie – şi-a [pierdut credinţa într-un singur Zeu şi a început să se închine la o

mulţime de zei inferiori. În căutarea originilor" religiei / 83 La Nietzsche, ca şi la Andrew Lang şi Wilhelm Schmidt, ne confruntăm cu o idee nouă: istoria este responsabilă de degradare, uitarea, şi în cele din urmă „moartea" lui Dumnezeu. Generaţiile ulterioare de savanţi vor trebui să-şi bată capul cu rezolvarea acestei noi semnificaţii a istoriei. Între timp, studiul religiilor comparate progresa. Se publicări noi şi noi documente, se scriau noi şi noi cărţi, noi catedre de istoria religiilor se înfiintau peste tot în lume. A fost un timp, în special în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când se credea că e bine că una sau două generaţii să se dedice exclusiv publicării şi analizei documentelor, astfel încât savanţii care vor urma să fie liberi să

elaboreze interpretări sintetice. Acest lucru nu era, desigur, decât un vis, chiar dacă Ernest Renan credea în el când scria L'Auenir de la science. Istoria religiilor, ca şi celelalte discipline istorice, a urmat pattern-ul activităţii ştiinţifice, în general, adică s-a concentrat tot mai mult pe culegerea şi clasificarea de „fapte". Aceasta umilinţă ascetică a istoricului religiilor faţă de propriul sau material nu este lipsită de grandoare şi are aproape o semnificaţie spirituala. Se poate descrte situaţia savantului scufundat în documentele sale, uneort îngro) pat sub mulţimea şi greutatea lor, ca un fel de descensus ad inferos, o coborâre în profundele, sumbrele regiuni subterane, unde se confruntă cu modurile germinale ale materiei vii. În unele 1 cazurt,

această scufundare totală în „materiale” 1 echivalează cu o moarte spirituală; căci, din păcate, creativitatea savantului poate fi sterilizata.

84 / MIRCEA ELIADE Un asemenea impuls spre descensus reoecta o tendinţa generală a mentalităţii occidentale de la începutul secolului. N-ar putea fi mai bine descrisa tehnica psihanalitică elaborată de Freud decât spunând că ea este un descensus ad inferos, o coborâre în cele mai profunde şi mai periculoase \ zone ale psihicului omenesc. Atunci când Jung a 1 revelat existenţa unui inconştient colectiv, explorarea acestor comori imemoriale – mituri, simboluri şi imagini ale omului arhaic – începea să semene cu tehnicile oceanografiei şi ale speologiei. Aşa după

cum coborârile în adâncurile mării sau expediţiile în fundul peşterilor au revelat existenţa unor organisme elementare de multă vreme dispărute la suprafaţă pãmântului, tot astfel. analiză a reabilitat forme ale vieţii psihice profunde inaccesibile altă dată studiului. Spele-ologia a oferit biologilor organisme terţiare şi chiar mezozoice, forme zoomorfe primitive care nu sunt susceptibile de fosilizare, altfel spus, forme care dispăruseră la suprafaţa pământului fără să lase urme. Descoperind „fosile vii”, speologia a impulsionat progrese în cunoaşterea de către noi a modurilor de viaţă arhaice. În mod asemănător, modurile arhaice ale vieţii psihice, „fosile vii” îngropate în tenebrele inconştientului, au devenit acum accesibile

studiului graţie tehnicilor puse la punct de Freud şi de alţi psihologi ai adâncurilor. Desigur, trebuie să deosebim marea contribuţie a lui Freud la ştiinţa, adică descoperirea inconştientului şi a psihanalizei, de ideologia freudiana, care nu este decât o doctrină, încă una, între nenumăratele ideologii pozitiviste. Freud credea, şi el, că a atins, cu ajutorul psihanalizei, faza „primordială” a culturii umane şi a religiei. Aşa în căutarea originilor” religiei / 85 cum am văzut (p. 41), el identifică originea religiei şi a culturii într-un omor primordial, mai exact în primul paricid. Pentru Freud, Dumnezeu nu era decât sublimarea tatălui fizic, ucis de fiii pe care îi alungase. Aceasta uimitoare explicaţie a fost universal criticata şi

respinsă de toţi etnologii competenţi. Însă Freud nici nu şi-a abandonat, nici nu şi-a modificat teoria. Probabil credea că a găsit dovezi ale uciderii lui Dumnezeu Tatăl printre pacienţii săi vienezi. Dar această „descoperire" însemna doar că unii moderni începeau să simtă consecinţă propriului lor „deicid". Aşa cum proclamase Nietzsche cu treizeci de ani înainte de apariţia cărţii Totem und Tabu. Dumnezeu a murit, sau mai exact, a fost ucis de către om. Poate că Freud nu făcea decât să proiecteze nevroză unora dintre pacienţii lui vienezi într-un trecut mitic. Căci primitivii cunoşteau şi ei o „moarte a lui Dumnezeu", dar aceasta însemna. În cazul lor, ocultarea şi îndepărtarea lui Dumnezeu şi nu „uciderea" lui de către om. aşa cum o proclamase

Nietzsche. Cele două faţete ale gândirii lui Freud sunt importante pentru scopul nostru aici: în primul rând, exemplificând năzuinţa binecunoscută a savanţilor occidentali pentru descoperirea „primordialului”, a „originilor”, Freud încerca să pătrundă mai adânc decât toţi predecesorii săi în istoria spiritului, ceea ce pentru el însemna o pătrundere în inconştient. Şi, în al doilea rând, Freud socotea că a aflat la începuturile culturii şi instituţiilor omeneşti nu un fapt biologic, ci, mai degrabă, un eveniment istoric, anume uciderea Tatălui de către fiii săi. Dacă un asemenea eveniment istoric primordial a avut sau n-a avut

loc este un lucru fără importanţă pentru discuţia de faţă.

Ceea ce contează este că Freud – naturalist, aşa cum era, fără îndoială – credea ferm că originea religiei rezidă într-un eveniment: primul paricid. l-ar acest lucru capăta o semnificaţie şi mai mare prin făptui că, în zilele noastre, mii de psihanalişti şi sute de mii de occidentali mai mult sau mai puţin cultivaţi sunt convinşi de corectitudinea ştiinţifică a explicaţiei lui Freud. Istoricitate şi istoricism Lucrurile apar astfel ca şi cum nostalgia occidentalului pentru „origine" şi „primordial" I-a obligat, în cele din urmă, la o confruntare cu istoria. Istoricul religiilor ştie de-acum că nu poate surprinde „originea" religiei. Ceea ce s-a petrecut ab origine nu mai este treaba istoricului religiilor, deşi putem concepe că problemă rămâne mai departe în sarcina teologului

sau a filozofului. Aproape fără să-şi dea seama, istoricul religiilor s-a trezit într-un mediu cultural foarte diferit de acela din timpul lui Max Müller şi Tylor, sau chiar de acela al lui Frazer şi Marrett. E o. nouă ambiantă, nutrita de Nietzsche şi Marx, Dilthey, Croce şi Ortega; un mediu în care clişeui la modă nu mai era Natura, ci Istoria. În sine, descoperirea ireductibilităţii istoriei, adică a faptului că omul este întotdeauna o flinta istorică, nu era numaidecât o experienţă negativă, sterilizatoare. Dar foarte curând, acest lucru evident a dat naştere la o serie de ideologii şi filozofii relativiste şi istoriciste, de la Dilthey până la Heidegger şi Sartre. La şaptezeci de ani, Dilthey. În căutarea» originilor" religiei / 87 însuşi a recunoscut

că „relativitatea tuturor conceptelor omului este ultimul cuvânt al viziunii istorice a lumii”. Nu este necesar să discutăm aici validitatea istoricismului. Dar ca să înţelegem situaţia reală a istoricului religiilor trebuie să luam în conside-rare gravă criza care a determinat descoperirea istoricităţii omului. Această nouă dimensiune, istoricitatea. este susceptibilă de multe interpretări, dar trebuie să admitem că, dintr-un anumit punct de vedere, a considera omul ca fiind, în primul rând, o flinta istorică. implică o profundă umilinta pentru conştiinţa occidentală. Omul occidental s-a considerat. pe rând. făptura a lui Dumnezeu şi posesor al unei Revelaţii unice. stăpân al lumii. autor al singurei culturi univer-sale valide. creatorul

unicei ştiinţe reale şi folositoare şi aşa mai departe. Şi, deodată. iată. el se descoperea pe sine la acelaşi nivel cu toţi ceilalţi oameni. adică supus condiţionărilor inconştientului şi istoriei: el nu mai este unicul creator al unei mari civilizaţii, nu mai este. stăpânul lumii. iar culturalmente este ameninţat de extincţie. Când Valery exclamă: „Nous autres. civilizations., nous savons maintenant que nous sommes mortels”, el se făcea ecoul istoricismului pesimist al lui Dilthey. Dar aceasta umilire a omului occidental ca urmare a descoperirii sale privind condiţionarea istorică universală nu a fost lipsitade rezultate pozitive. Mai întâi, acceptarea istoricităţii omului ne ajută să ne debarasăm de ultimele resturi de angelism şi idealism.

Luăm acum mult mai în serios ideea că omul aparţine acestei lumi, că el nu este un spirit întemniţat în materie. A şti că

omul este întotdeauna condiţionat presupune înţelegerea ideii că el este totodată o Flinta creatoare. La provocarea pe care i-o adresează con (diţionarea cosmică, psihologică sau istorică. el răspunde prin creaţie. Din acest motiv. nu mai putem accepta explicaţiile naturaliste referitoare la culturi şi religii. Ca să dăm un singur exemplu: ştim astăzi că omul primitiv nu a avut – şi nu putea să aibă – o religie naturistă. În vremea lui Max Müller şi Tylor, savanţii vorbeau despre culte naturiste şi despre fetişism, înţelegând prin asta S ca omul primitiv adoră obiecte naturale. Dar:

venerarea obiectelor cosmice nu poate fi numită 1 „fetişism”. El venera nu copacul, izvorul său! piatră, ci socrut care se manifesta prin aceste obiecte cosmice. Această nouă înţelegere a expe\ rientei religioase a omului arhaic este rezultatul unei amplificări a conştiinţei noastre istorice. În \ ultimă instanţă, se poate spune că, în pofida riscurilor relativismului pe care le comporta, doctrina potrivit căreia omul este exclusiv o flinta istorică a deschis calea unui nou universalism. Dacă omul se face pe sine în cursul istoriei, atunci tot ce a făcut omul în trecuteste important pentru fiecare din noi. Aceasta. echivalează cu a spune că tipul occidental de conştiinţă recunoaşte doar o singura istorie, Istoria Universală, şi că istoria etnocentrică e depăşită, că

provinciala. Pentru istoricul religiilor. aceasta înseamnă că el nu poate ignora nici o formă religioasă importantă, deşi, evident, este greu să aştepţi de la el să fie un expert în toate. Astfel, după mai mult de un secol de muncă neobosită, savanţii au fost obligaţi să renunţe la vechiul vis de a surprinde originea religiei cu: În căutarea originuor” religiei / 89 ajutorul aparatului istorie, şi s-au consacrat studiului diverselor faze şi aspecte ale vieţii religioase. Ne putem întreba, acum: este oare acesta ultimul cuvânt în materie de Religionswissen-schaft? Suntem condamnaţi să lucrăm la nesfârşit cu datele noastre religioase fără a le considera nimic altceva decât documente istorice, adică expresii, de-a lungul epocilor, ale diferitelor situaţii

existenţiale? Faptul că nu putem sesiza originea religiei înseamnă şi că nu putem surprinde esenţa fenomenelor religioase? Este oare religia un fenomen exclusiv istorie, că, de pildă, căderea Ierusalimului sau a Constantinopolului? Pentru cel care studiază religia, „istorie” înseamnă în primul rând ca toate fenomenele religioase sunt condiţionate. Nu există fenomen religios pur. Fenomenul religios este totodată un fenomen social, economic, psihologic şi, desigur. Şi unui istorie, pentru că se petrece într-un timp istorie şi este condiţionat de tot ce s-a întâmplat înainte. Dar problema este: sunt multiplele sisteme de condiţionare o explicaţie suficientă a fenomenului religios? Când o mare. descoperire deschide noi perspective

spiritului, există o tendinţa de a explica totul în lumina noii descoperiri şi în planul ei de referinţă. Achiziţiile ştiinţifice ale secolului al XIX-lea i-au obligat pe contemporani să explice totul prin prisma materiei – nu numai viaţa, ci şi spiritul şi operele acestuia. Tot astfel, descoperirea, la începutul, secolului. a importantei istoriei i-a determinat pe mulţi din contemporanii noştri să reducă omul la dimensiunea sa istorică, altfel spus, la sistemul de condiţionări în care fiecare fiinţă omenească se afla fatalmente

90 / MIRCEA ELIADE... „situată”. Nu trebuie să confundăm, însă, împrejurarile istorice care fac o existenţa umană să fie 1 ceea ce este cu făptui că există un asemenea dat (care este însăşi existenţa

umană. Pentru istoricul i religiilor. făptui ca un mit sau un ritual este întotdeauna condiţionat istoric nu explică existenta însăşi a acestui mit sau ritual. Cu alte cuvinte, istoricitatea experienţei religioase nu ne spune ce este, în ultimă instanţă, experienţă religioasă. Stim că putem sesiza sacrul numai \ prin manifestările sale, care sunt întotdeauna istoric condiţionate. Dar studiul acestor expresii istoric condiţionate nu ne dă răspuns la intre-barile: Ce este sacrul? Ce semnifică în fond o experienţă religioasă? În concluzie, istoricul religiilor care nu acceptă empirismul sau relativismul anumitor şcoli sociologice şi istorice la modă se simte întrucâtva frustrat. El ştie că este condamnat să lucreze exclusiv cu documente istorice. dar are în acelaşi timp

sentimentul că aceste documente îi spun ceva mai mult decât simplul fapt că ele reflectă situaţii istorice. El simte, în chip nelămurit. că ele îi revelează adevăruri importante despre om şi despre relaţia omului cu sacrul. Dar cum să surprindă aceste adevăruri? Este o întrebare care obsedează pe mulţi istorici contemporani ai religiilor. Până acum au fost propuse câteva răspun-suri. Dar mai important decât un răspuns sau altui este făptui însuşi ca istoricii religiilor îşi pun această întrebare. Ca de atâtea ori în trecut, o întrebare bine pusă poate insufla o nouă viaţa unei ştiinţe epuizate. Îl criză şi regenerare să o recunoaştem franc, istoria religiilor sau Comparative Religion joacă un rol mai degrabă modest în cultura modernă. Când

ne reamintim interesul pasionat cu care cititorii informaţi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea urmăreau speculaţiile lui Max Müller despre originea miturilor şi evoluţia religiilor şi polemicile sale cu Andrew Lang, când ne amintim de succesul considerabil ai lui Frazer cu The Golden Bough, de voga conceptului de mână sau de „mentalitate prelogică” şi de „participare mistică”; când ne amintim, în sfârşit, că Leş Origines du Capitolul de faţă este o versiune revăzuta a unui articol intitulat iniţial „Crisis and Renewal în History of Religions”, care a fost prima dată publicat în History of Religions, 5 (1965): 1 – 17. e (1965) by The University of Chicago. Aceşti termeni sunt supărător de vagi, dar cum ei aparţin limbajului curent, ne resemnam să-i

întrebuinţăm şi noi. În general, prin „istorie a religiilor” sau „Comparative Religion” se înţelege studiul integral ai realităţilor religioase, altfel spus, manifestările istorice ale unui tip particular de „religie” (tribală, etnică, supranaţionala), precum şi structurile specifice vieţii religioase (forme divine, concepţii despre suflet, mituri, ritualuri etc., instituţiile etc.; tipologia experienţelor religioase etc.). Aceste precizări preliminare nu intenţionează să circumscrie aria sau să definească metodele istoriei religiilor.

92 / MIRCEA ELIADE Christianisme, Prolegomena to the Study of Greek Religion şi Les Formes elementaires de la vie religieuse erau cărţile de căpătâi ale părinţilor şi bunicilor, nu putem să nu

privim situaţia actuală fără melancolie. Desigur, s-ar putea răspunde că, în zilele noastre, nu mai există un Max Müller. un Andrew Lang sau un Frazer, ceea ce este probabil adevărat. nu în sensul că istoricii religiilor de astăzi ar fi inferiori celebrilor lor înaintaşi, ci pur şi simplu pentru că ei sunt mai modeşti. mai introvertiţi, ba chiar mai timizi. Or. exact asta este ceea ce ne intriga: de ce au acceptat istoricii religiilor să ajungă astfel? Un prim răspuns ar fi acela că au învăţat lecţia illistrilor lor predecesori. altfel spus că şi-au dat seama de caducitatea oricărei ipoteze premature, de precaritatea oricărei generalizări prea ambiţi-oase. Dar mă îndoiesc că, în oricare altă disciplina, un spirit creator a renunţat vreodată să-şi desăvârşasca opera din cauza

fragilităţii rezultatelor obţinute de predecesorii săi. Inhibiţia de care suferă în prezent istoricii religiilor are desigur cauze mai complexe. A „Două Renaştere” Înainte de a discuta aceste cauze, aş vrea să amintesc un exemplu analog în istoria culturii moderne. „Descoperirea” Upanişadelor şi a budismului la începutul secolului al XIX-lea fusese aclamata ca un eveniment cultural ce prevestea urmări considerabile. Schopenhauer compara descoperirea sanscritei şi a Upanişadelor cu redescoperirea „adevăratei” culturi greco-latine în Criză şi regenerare / 93 timpul Renaşterii italiene. Era de aşteptat o radicală înnoire a gândirii occidentale ca urmare a confruntării cu filosofia Indiana. După cum se ştie, însă, nu numai că

miracolul acestei a „două Renaşteri” n-a avut loc, dar, cu excepţia vogii mitologizante lansate de Max Müller, descoperirea spiritualităţii indiene nu a dat naştere nici unei creaţii culturale semnificative. Sunt invocate, în special, două cauze pentru a explica acest eşec: (1) eclipsa metafizicii şi triumful ideologiilor materialiste şi pozitiviste în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: (2) făptui că primele generaţii de indianişti s-au concentrat în direcţia editării de texte. vocabulare, studii filologice şi istorice. Pentru a putea avansa în înţelegerea gândirii indiene, era necesară, cu orice preţ, întemeierea filologiei. Şi totuşi, nu lipseau mările şi îndrăzneţele sinteze, la începuturile indianisticii. Eugene Bumouf a publicat Introduciion a 1 histoire

du bouddhisme indien în 1844: Albert Weber, Max Müller şi Abel Bergaigne nu se dădeau inapor de la proiecte care, în zilele noastre, după mai mult de un secol de filologie riguroasă, ne par gigantice; către sfârşitul secolului al XIX-lea, Paul Deussen scria istoria filozofiei indiene; Sylvain Levi debuta cu lucrări pe care azi un indianist ar îndrăzni să le scrie abia la apogeui carierei sale (La Doctrine du sacrifice dans leş Brahmanas, 1898: Le Theatre Indien, 2 vol., 1890) şi, tânăr încă Fund, publică somptuoasa monografie, în trei volume, Le Nepal (1905 – 1908): iar Hermann Oldenberg nu ezită să-şi prezinte amplele sale vederi de ansamblu asupra religiilor Vedelor (1894), cât şi asupra lui Buddha şi a budismului timpuriu (1881).

t 94 / MIRCEA ELIADE Carenţa acestei „a doua Renaşteri”, ce trebuia. \ să fie o consecinţă a descoperirii sanscritei şi a \ filozoflei indiene. nu se datorează faptului că orientaliştii s-au concentrat excesiv asupra filolo! giei. „Renaşterea” nu s-a produs pentru simplul motiv că studiul sanscritei şi al altor limbi orientale n-a reuşit să depăşească cercul filologilor şi istoricilor, pe când în timpul Renaşterii italiene, greacă şi latină clasică erau studiate nu numai de gramaticieni şi umanişti, ci şi de către poeţi, artişti, filozofi, teologi şi oameni de ştiinţă. La drept vorbind, Paul Deussen a scris mai multe cărţi privind Upanişadele şi Vedanta. cărţi în care s-a staduit să „mnobiieze” gândirea Indiana, interpretând-o în lumina

idealismului german şi \ arătând că Upanişadele conţin în germene unele idei ale lui Kant sau Hegel. Deussen credea că serveşte cauza indianismului insistând asupra analogiilor dintre gândirea Indiana şi metafizică occidentală; el spera în felul acesta să trezească interesul pentru filosofia Indiana. Paul Deussen a fost un savant eminent, dar nu şi un gânditor original. E de ajuns să ni-l imaginăm pe colegul său, Friedrich Nietzsche, consacrându-se studiului sanscritei şi al filozoflei indiene, ca să realizăm ce ar fi însemnat o adevărata întâlnire între un spirit creator occidental şi India. Ca să dăm un exemplu concret, să apreciem rezultatele confruntării creatoare cu filosofia şi mistică musulmană considerând ce a învăţat un

spirit profund religios că Louis Massignonde la Al Hallaj, sau cum interpretează un filosof dublat de un teolog, precum Henry Corbin, gândirea lui Sohrawardi, lbn Arabi şi Avicenna. Indologia, ca şi orientalistica, în general, a devenit de mult o disciplina „nobilă” şi folositoare, Criză şi regenerare / 95 una dintre multele discipline ce formează ceea ce s-a numit „umanisticile”, dar rolul prestigios pe care i-l prezisese Schopenhauer nu s-a realizat. Dacă îndrăznim să sperăm încă într-o întâlnire stimulantă cu gândirea Indiei şi a Asiei. ea va fi rezultatul istoriei, al faptului că Asia a intrat de-acum în actualitatea istorică: ea nu va fi rodul orientalismului occidental. Şi totuşi, Europa a arătat în mai multe rânduri

că este avidă de dialog şi de schimb reciproc cu spiritualităţile şi culturile extra-europene. Să ne reamintim efectul pe care I-a avut prima expozi-tie de pictură japoneză asupra impresioniştilor francezi. influenţa sculpturii africane asupra lui Picasso, sau consecinţele pe care le-a avut descoperirea „artei primitive” asupra primei generaţii de suprarealişti. Dar în toate exemplele acestea „Confruntarea creatoare” s-a produs în rândul artiştilor, nu al savanţilor. O hermeneutică totală Istoria religiilor s-a constituit că disciplina autonomă la puţin timp după începuturile orientalisticii, întemeindu-se cumva pe cercetările ori-entaliştilor, şi a profitat imens de pe urmă progreselor antropologiei. Altfel spus, principalele două

izvoare documentare ale disciplinei istoriei religiilor au fost mereu, şi încă sunt, culturile Asiei şi acelea ale popoarelor zise „primitive”, în lipsa unui termen mai adecvat. În ambele cazuri este Vogă contemporană a doctrinei zen se datorează în mare parte activităţii neîntrerupte şi inteligente a lui D.T. Suzuki.

96 / MIRCEA ELIADE vorba de popoare şi naţiuni care, de o jumătate de secol încoace, şi mai ales în ultimli zece, cindsprezece ani, s-au eliberat de sub tutela europeană şi şi-au asumat responsabilitatea propriei istorii. Este greu să ne imaginăm o disciplina umanista mai bine plasată decât istoria religiilor capabilă să contribuie atât la lărgirea orizontului cultural occidental, cât şi la apropierea de operele

reprezentative ale culturilor orientale şi arhaice. Oricât de excepţional ar fi talentul lor, cel mai mare indianist şi cel mai eminent antropolog se afla fatalmente cantonaţi în propriul lor dorneniu (de altfel. imens). Dacă este fidel telurilor disciplinei sale, istoricul religiilor trebuie să fie capabil să cnoască aspectele esenţiale ale religiilor Asiei şi ale vastei lumi „primitive”, după cum e de aşteptat să fie în stare să înţeleagă ideile fundamentale ale religiilor din Orientul Apropiat antic, ale lumii mediteraneene, ale iudaismului, crestinismului şi islamului. Evident, nu e vorba de a stăpâni toate aceste domenii în calitate de filolog şi de istoric, ci de a asimila cercetările specialistilor şi de a le Integra într-o perspectivă specifică istoriei

religiilor. Frazer, Carl Clemen, Pettazzoni şi van der Leeuw s-au străduit să urmărească progresele înregistrate în multiple sectoare, iar exemplul lor nu şi-a pierdut încă valoarea, chiar dacă nu mai suntem de acord cu interpretările lor. Am amintit aceste fapte ca să deplângem slabul profit pe care I-au tras din situaţia lor privilegiată l-am citat pe aceşti autori pentru motivul că flecare dintre ei vede istoria religiilor că o „ştiinţa totală”. Acest lucru nu implică ideea că le-aş împărtăşi premisele metodologice sau modul personal de a valoriza istoria religiilor. Criză şi regenerare / 97 istoricii religiilor. Desigur, nu uit contribuţiile aduse de aceştia în ultimii şaptezeci şi cinci de ani în toate domeniile lor de cercetare. Dacă astăzi putem vorbi de istoria religiilor

cădespre o disciplina independentă, apoi făptui se datorează tocmai acestor contribuţii. E de regretat însă că majoritatea istoricilor religiilor s-au limitat la atât: au muncit cu devoţiune şi tenacitate la punerea unor temeiuri solide acestei discipline, în fapt. istoria religiilor nu este doar o disciplina istorică, precum, de pildă, arheologia sau numismatica. Ea este deopotrivă o hermeneutica totală, chemată să descifreze şi să explice toate întâlnirile omului cu sacrul, din preistorie până în zilele noastre. Acum, fie din modestie, fie dintr-o excesivă timiditate (provocată, înainte de toate, de excesele eminenţilor lor predecesori), istoricii religiilor au ezitat să valorizeze din punct de vedere cultural rezultatele cercetărilor lor. Se constată o

scădere progresivă. De la Max Müller şi Andrew Lang la Frazer şi Marett, de la Marett la Levy-Bruhl şi de la Levy-Bruhl până în zilele noastre, se constată o progresivă pierdere a creativităţii, însoţită de o împuţinare a numărului sintezelor culturale interpretative în favoarea unor interpretări fragmentare, analitice. Dacă se mai vorbeşte despre tabu şi totemism şi astuzi, făptui se datorează popularităţii lui Freud: dacă mai există interes faţă de „religiile” primitivilor, acest interes îl „ Este adevărat că un Rudolf Otto sau un Gerardus van der Leeuw au reuşit să trezească interesul publicului cultivat pentru problemele religioase. Dar cazul lor este mai complex, în sensul că ei nu şi-au exercitat această influenţă ca istorici ai

religiilor, ci, mai degrabă, datorită prestigiului lor în calitate de teologi şi de filozofi ai religiei.

 datorăm lui Malmöwski şi altor câtorva antropologi: dacă aşa-zisa „Myth and Ritual School” mai atrage atenţia publicului, lucrul se datorează teologilor şi unor critici literari. Această atitudine defetistă a istoricilor religiilor (sancţionată, de altfel, de dezinteresul treptat al publicului faţă de lucrările lor) s-a cristalizat exact în momentul când cunoaşterea omului s-a lărgit considerabil, graţie psihanalizei, fenomenologiei şi experienţelor artistice revoluţionare, dar, mai ales, în momentul când a început confruntarea cu Asia şi cu lumea „primitivă”. Personal, consider făptui

acesta paradoxal şi tragic deopotrivă, căci această timiditate spirituală s-a generalizat exact în perioada când istoria religiilor ar fi trebuit să devină disciplina exemplară în descifra-rea şi interpretarea „universurilor necunoscute” cu care se confruntă omul occidental. Cu toate acestea nu cred că este imposibil să restabilim istoriei religiilor locul central pe care îl merită. Aceasta ar cere, înainte de toate, că istoricii religiilor să devină conştienţi de posibilităţile lor nelimitate. Nu trebuie să te laşi paralizat de imensitatea sarcinii: trebuie. mai ales, să se renunţe la scuză facilă că nu toate documentele au fost culese şi interpretate cum se cuvine. Toate celelalte discipline umaniste, ca să nu mai vorbim despre ştiinţele naturii, se aПa într-o situaţie

asemănătoare. Dar niciun savant n-a aşteptat ca toate datele să fie adunate înainte de a încerca să înţeleagă datele deja cunoscute. În 5 Am discutat această problemă în mai multe rânduri, ultima dată în prefaţa la cartea noastră Mephistopheles et 1 Androgyne (Paris. 1962). (Trad. engleza, 1965.) Cnza şi regenerare / 99 plus, cercetătorul trebuie să se elibereze de superstiţia potrivit căreia analiza reprezintă adevărata munca ştiinţifică şi că omul de ştiinţă ar trebui să propună sinteze sau generalizări abia la bătrâneţe. Nu se cunoaşte încă vreun exemplu de ştiinţă ori de disciplină umanistica ai cărei reprezentanţi să se fi dedicat exclusiv analizei, fără să fi încercat să avanseze o ipoteza de lucru sau fără să fi schiţat o

generalizare. Intelectul poate lură în această manieră compartimentată numai cu riscul pierderii creativităţii. Există, poate, în diferite discipline ştiinţifice, unii savanţi care n-au depăşit niciodată stadiul analizei, dar ei sunt victime ale organizării modeme a procesului de cercetare. În niciun caz, ei nu pot fi consideraţi modele; ştiinţa nu le datorează nici o descoperire semnificativă. „Iniţiere" sau auto-alienare Pentru istoria religiilor, ca şi pentru alte discipline umaniste, „analiza" înseamnă „filologie". Un cercetător nu este considerat competent dacă nu stăpâneşte o anumită filologie (înţelegând prin aceasta cunoaşterea limbii, a istoriei, a culturii societăţilor ale căror religii sunt studiate). Nietzsche vorbea, pe bună dreptate, despre filologie (în cazul lui,

filologia clasică) că despre o „iniţiere”: potrivit lui, nu poţi participa la „Mistere”, adică la izvoarele spiritualităţii greceşti, fără să stăpâneşti filologia clasică. Dar niciunul din marii clasicişti ai secolului al XIX-lea, de la Friedrich Weicky la Erwin Rohde şi la Williamowitz-Moelendorff, n-a i. amas cantonat între limitele filologiei stricto sensu. Fiecare, în felul său, a produs magnifice opere de sinteză, care au continuat să alimenteze cultura occidentală chiar şi atunci când, din punct de vedere strict filologic, au ajuns depăşite. Desigur, un număr însemnat de savanţi din diverse discipline umaniste n-au încercat să treacă dincolo de hotarele „filologiei”. Dar exemplul lor n-ar trebui să ne preocupe, deoarece concentrarea

exclusivă pe aspectele exterioare ale universului spiritual echivalează, la urma urmei, cu auto-alienarea. Pentru istoria religiilor, ca şi pentru orice disciplina umanista, drumul spre sinteza trece prin hermeneutica. Însă, în cazul istoriei religiilor, hermeneutica se revelează a fi o operatic mai complexă, căci nu e vorba doar de a înţelege şi a interpreta Japtele religioase”. Prin natura lor, aceste fapte religioase constituie un material la care e posibil – şi chiar trebuie – să se mediteze. Şi anume să se mediteze la modul creator, aşa cum au făcut-o un Montesquieu, un Voltaire, un Herder, un Hegel, atunci când şi-au asumat sarcina de a reflecta asupra instituţiilor umane şi a istoriei lor. Nu întotdeauna o asemenea hermeneutica

creatoare pare să călăuzească munca istoricilor religiilor şi cauză trebuie căutată în inhibiţia provocată în anumite discipline umaniste de tri-umful „scientismului”. În măsura în care ştiinţele sociale şi o anumită antropologie s-au străduit să devină mai „ştiinţifice”, istoricii religiilor au devenit din ce în ce mai prudenţi, ba chiar mai timoraţi. Dar aici e vorba de o neînţelegere. Nici istoria religiilor, şi nici alta disciplina umanista, nu trebuie să se conformeze – aşa cum au făcut-o „ Crizasiregenerare/IOI prea multă vreme – unor irlodele împrumutate din ştiinţele naturale, cu atât mai mult cu cât aceste modele sunt perimate (în special cele preluate din fizica). Prin însăşi natura şi prin modul ei de a fi. istoria religiilor este menită să producă opere. nu numai

monografii erudite. Spre deosebire de ştiinţele naturale şi de o anumită sociologie care se străduieşte să le urmeze modelul. hermeneutica se număra printre izvoarele vii ale unei culturi, deoarece. În fond. fiecare cultură este constituita din o serie de interpretări şi valorizări ale „miturilor" sale sau ale ideologiilor sale specifice. Dar nu numai creatorii stricto sensu sunt aceia care revalorizează viziunile primordiale şi care reinterpretează ideile fundamentale ale unei culturi, ci şi „hermeneuţii". În Grecia. alături de Homer, de poeţii tragici şi de filosofi, de la presocratici până la Plotin, a existat o vastă şi complexă categorie de autografi, istoriei şi critici, de la Herodot până la Lucian şi Plutarh. Importanta umanismului italian în istoria gândirii se

datorează mai mult „hermeneuţilor” decât scriitorilor. Prin ediţiile sale critice, prin erudiţia filologică, comentariile şi corespondenţa sa, Erasmus a înnoit cultura occidentală. Dintr-un anumit punct de vedere, s-ar putea spune că Reforma şi Contrareforma constituie vaste hermeneutici, eforturi intense şi susţinute de a revaloriza, printr-o reinterpretare îndrăzneaţă, tradiţia iudeo-creştină. Este inutil să înmulţim exemplele. Să ne arnintim doar ecoul şi urmările considerabile ale unei cărţi precum Kultur der Renaissance în Italien (1860) de Jacob Burckhardt. Cazul lui Burck

hardt ilustrează admirabil ceea ce înţelegem prin \ expresia „hermeneutică creatoare”. Într-

adevăr; cartea lui este mai mult decât o lucrare onorabilă, un torn printre altele din vastă literatura istoriografica a secolului al XIX-lea. Ea a îmbogăţit cultura occidentală cu o nouă „valoare”, revelând o dimensiune a Renaşterii italiene ce nu fusese evidentă înainte de Burckhardt. Hermeneutica şi transformarea omului Faptul că hermeneutica duce la crearea de noi valori culturale nu implică ideea că ea nu este „obiectiva”. Dintr-un anumit punct de vedere am putea compara hermeneutica cu „descoperirea” ştiinţifică sau tehnologică. Realitatea ce urmează a fi descoperită există încă înainte de descoperire, dar ea nu era zărită, sau nu era înţeleasă, sau nu se cunoştea folosul ei. În acelaşi mod, hermeneutica creatoare dezvăluie

semnificaţii care nu erau sesizate înainte şi le evidenţiază cu o asemenea vigoare încât, după asimilarea noii Interpretări, conştiinţă nu mai rămâne aceeaşi. Hermeneutica creatoare transforma în cele din urmă omul; ea depăşeşte simplă instruire, ea este totodată o tehnica spirituală susceptibilă să modifice calitatea existenţei înseşi. Acest lucru este adevărat mai ales pentru hermeneuticile istorico-religioase. O bună carte de istoria religiilor trebuie să aibă un efect de trezire asupra cititorului – precum acela operat, de exemplu, de cărţi ca DOS Heuige sau Die Gotter Griechlonds. În principiu, orice hermeneutica istorico-religioasă ar trebui să aibă un rezultat similar. Căci Criză şi regenerare / 103 prezentând şi analizând mituri şi ritualuri

australiene, africane sau oceaniene. comentând imnurile lui Zarathustra. textele daoiste sau mitologiile şi tehnicile şamanice, istoricul religiilor revelează situaţii existenţiale necunoscute sau greu de imaginat de către cititorul modern: întâlnirea cu aceste lumi „străine” nu poate rămâne fără consecinţe. Evident, primul care va simţi urmările propriei sale lucrări hermeneutice va fi însuşi istoricul religiilor. Dacă aceste urmări nu se văd întotdeauna cu claritate, aceasta se petrece pentru că majoritatea istoricilor religiilor se apăra de mesa-jele conţinute în propriile lor documente. Aceasta precauţie este de înţeles. Nu poţi veni în contact cu forme religioase „străine”, câteodată extravagante, adesea teribile, fără să fii

pedepsit. Dar mulţi istorici ai religiilor slirsesc prin a nu mai lua în series lumile spirituale pe care le studiază; ei se retranşează în credinţa lor personală sau se refugiază într-un materialism sau behaviorism rezistente faţă de orice şoc spiritual. De altfel, specializarea excesivă permite multor istorici ai religiilor să se cantoneze până la finele vieţii în sectoarele pe care au învăţat să le frecventeze încă din tinereţe. Şi orice „specializare” sfârşeşte prin a banaliza formele religioase şi prin a le şterge orice semnificaţie. În pofida acestor eşecuri, nu ne îndoim că „hermeneutica creatoare” va fi recunoscută în cele din urmă drept „calea regală” a istoriei religiilor. Numal atunci, rolul acesteia în cultura va începe să fie

Important, nu numai graţie noilor valori descoperite ca urmare a efortului de a înţelege o religie primitivă sau exotică sau un

mod de a fi străin tradiţiilor occidentale – valori suscepubile de a îmbogăţi o cultura aşa cum au făcut-o La Câte antique sau Kultur des Renaissance Italien –, ci şi graţie. mai întâi, faptului că istoria religiilor poate deschide noi perspective gândirii occidentale. precum şi filozoflei propriu-zise şi or. catiei artistice. Am repetat-o adesea: filosofia occidentală nu se poate cantona indefinit în propria-i tradiţie fără riscul de a se provincializa. Or. istoria religiilor este în măsură să investigheze şi să elucideze un număr considerabil de „situaţii

semniticative” şi de moduri de a fi în lume. care altfel ar rarnine inaccesibile. Nu este vorba dear de a prezenta... materiale brute”, căci filozotii n-ar şti ce să facă cu documente care rehecta compCAlaniente ai idei prea diferite de acelea care le sâni, iariiiliare. l. nerarea hermeneutica trebliie eleetuata de istoriClil relliilor însuşi. pentru că el siiigui t-ste capabil să înţeleagă şi să aprecieze compixitalea svmantica a documentelor sale. Dar exact aici au survenil unele iieinielegeri giavt. Kai îi istorici ai religiilor care au dorit să integreze rezultatele cercetărilor şi ineditaliilor lor шп-ип context tilozotic s-au mukumil să imite anumiţi tilozoti la modă. Cu alte clivinte. s-au străduit să gândească după tiparul filozofilor profesionişti. A fost o

greşeală. Nici filosofii, nici oamenii de cultură nu sunt interesaţi de replici de mâna a doua ale gândirii sau operei colegilor sau E de ajuns să examinani ceea ce doar puţini filo/. o fi contempoi-ani care s-au interesal de probleniele iilitului şi ale simbolismului religios au făcut cu „materialeic” pe care le-au preluat de la etnologi şi istorici ai religiilor. În intenţia de a renunţa la aceasta (iluzorie) diviziune a muncii. Criză şi regenerare / 105 autorilor lor favoriţi. Hotărând să interpreteze „în maniera lui X” gândirea arhaică sau orientală, istoricul religiilor o mutilează şi o falsifica. Ceea ce se aşteaptă de la el este făptui de a descifra şi elucida comportamente şi situaţii enigmatice, pe scurt, făptui de a face să progreseze

gândirea omului prin recuperarea sau restabilirea unor semnificaţii uitate. discreditate sau desfiinţate. Originalitatea şi importanţa unor astfel de contribuţii rezidă tocmai în făptui că ele explorează şi luminează universuri spirituale submerse său. greu accesibile. N-ar fi numai ilegitim. ci şi ineficace actul de a deghiza simboluri. mituri şi idei arhaice şi exotice în forme deja familiare filozofilor contemporani. Istorie a religiilor şi reînnoire culturală Exemplul lui Nietzsche ar trebui să-i încurajeze şi totodată să-i călăuzească pe istoricii religiilor. Nietzsche a reuşit să înnoiască filozofia occidentală tocmai pentru că a încercat să-şi formuleze. gândirea cu mijloace care îi pare. au adecvate. Desigur. asta nu înseamnă că

istoricul religiilor ar trebui să imite stilul său manierismele lui Nietzsche. Mai degrabă. exemplul libertăţii de expresie este ceea ce trebuie subliniat aici. Când se doreşte să se analizeze lumile mitice ale „primitivilor”, tehnicile neo-daoiştilor, iniţierile şamanice şi aşa mai departe. cercetătorul nu este în niciun fel obligat să preia demersul cutărui filosof contemporan ori perspectiva sau limbajul psihologiei, antropologiei culturale sau sociologiei.

106 / MIRCEA ELIADE Acesta este motivul pentru care am spus că o hermeneutica istorico-religioasă creatoare ar putea să stimuleze. să alimenteze şi să înnoiască gândirea filosofică. Dintr-un anumit punct de vedere, s-ar putea spune că elaborarea unei noi Fenomenologii a

spiritului presupune luarea în considerare a tot ceea ce istoria religiilor este capabilă să ne reveleze. S-ar putea scrie cărţi importante despre diversele moduri de a fi în lume sau pe problemele timpului. morţii şi visului. cărţi întemeiate pe documentele de care istbricul religiilor dispune. Aceste probleme pasionează filozofli, poeţii şi criticii de artă: unii dintre ei i-au citit pe istoricii religiilor şi au utilizat documentele şi interpretările lor. Şi nu e greşeala lor dacă n-au reuşit să tragă din aceste lecturi toate foloasele ce se întrevedeau iniţial. Am făcut aluzie mai sus la interesul pe care îl prezintă istoria religiilor pentru artişti, scriitori şi critici literari. Din păcate, istoricii religiilor, că majoritatea savanţilor şi eruditilor, de altfel, s-au interesat doar

sporadic şi, ca să spunem aşa, de o „ Ar fi, mai ales, de adus rectificări urgente multor clişee care mai stânjenesc cultura contemporană, de pildă cunoscuta interpretare a religiei ca alienare, datorată lui Feuerbach şi Marx. După cum se ştie, Feuerbach şi Marx proclamau că religia îl înstrăinează pe om de viaţa terestră, îl împiedică să se uinanizeze complet, şi aşa mai departe. Dar chiar dacă ar fi fost adevărată, o atare critică a religiei s-ar putea aplica numai formelor târzii ale religlozitaţii, cum sunt acelea ale Indiei post-vedice sau ale luaeo-creştinismului, adică religiilor în care elementul „lumii-de-dincolo" joacă un rol Important. Alienarea şi îndepărtarea omululde terestru sunt necunoscute – şi chiar de neconceput – în

toate religiile de tip cosmic, atât „primitive” cât şi orientale, căci în acestea (adică în marea majoritate a religiilor cunoscute), viaţa religioasă constă tocmai în exaltarea comuniunii omului cu viaţă şi cu natura. Cnza şi гедепегаге / 107 maniera clandestină, de experienţele artistice moderne. Există o idee preconcepută, aceea de a considera artele că „neserioase”, pentru că ele nu constituie instrumente de cunoaştere. Poeţii, romancierii sunt citiţi, muzeele şi expoziţiile vizitate pentru distracţie şi relaxare. Aceasta prejudecata, care începe din fericire să dispară, a creat un soi de inhibiţie ale cărei rezultate principale sunt stânjeneala, ignoranta sau meflenta erudiţilor şi a oamenilor de ştiinţă faţă de experimentele artistice moderne.

Este o naivitate să crezi că şase luni de lucru „pe teren”, în mijlocul unui trib căruia abia îi bubil limba, constituie o treabă „serioasă”, capabilă să facă să progreseze cunoaşterea omului – şi, în acelaşi timp, să se ignore tot ceea ce suprarealismul sau James Joyce, Henry Michaux şi Picasso au adus în materie de cunoaştere a omului. Experienţele artistice contemporane sunt în stare să-l ajute pe istoricii religiilor în cercetările lor, şi invers, orice exegeză istorico-religioasă veritabilă este menită să-i stimuleze pe artişti, pe scriitori şi critici, şi asta nu pentru că e vorba despre „acelaşi lucru” şi într-o parte, şi în cealaltă, ci pentru că este vorba de întâlnirea cu situaţii care pot să se clarifice reciproc. Nu este lipsit de interes să notăm, de pildă, că în

revoltă lor împotriva formelor tradiţionale de artă şi în atacurile lor la adresa societăţii şi moralităţii burgheze, suprarealiştii au elaborat nu numai o estetică revoluţionară, ci au formulat şi o tehnica prin care sperau să transforme condiţia umană. Or, numeroase din aceste „exerciţii” (de pildă, efortul de a dobândi un „mod de a fi” care să participe şi la starea de veghe şi la aceea de somn

108 / MIRCEA ELIADE i s-au efortul de a realiza „coexistenta conştiinţei şi a inconştientului”) ne amintesc de anumite prac-tici yoga său zen. În plus, în acel prim elan al suprarealismului şi mai ales, în poemele şi manifestele teoretice ale lui Andre Breton, se descifrează nostalgia „totalităţii primordiale”. dorinţa de a

efectua în concrete coincidenţă contrariilor, speranţa de a fi capabil de a anula istoria spre a o putea remcepe în forţă şi puritatea originară – nostalgii şi speranţe destui de familiare istoricilor religiilor. De altfel, toate mişcările artistice moderne urmaresc, conştient sau inconştient, distrugerea universurilor estetice tradiţionale, reducţia „formelor” la stări elementare, germinale, larvare, în speranţa recreării unor „lumi proaspete”: altfel spus, aceste mişcări cauta să abolească istoria ariei şi să recâştige clipa aurorala când omul vedea pentru „prima dată” lumea. Este inutil să menţionam acum cât de mult trebuie să intereseze toate acestea pe istoricul religiilor, familiarizat cu sistemul mitologic ce implică distrugerea simbolica şi

recrearea universului permiţând o rem-cepereperiodica a unei existenţe „pure” într-o lume proaspătă, puternica şi rodnică. Nu este cazul să dezvoltăm aici corespondentele şi simetriile dintre experienţele artistice moderne şi anumite comportamente, simbolisme şi credinţe familiare istoricilor religiilor. Am insistat într-un alt capitol (vezi, mai jos, p. 194) asupra interesului arătat de criticii literari pentru simbolismele şi ritualurile de iniţiere; ei au sesizat, într-adevăr, importantaacestui complex religios în elucidarea mesajului secret al anumitor opere. Desigur. nu este vorba de fenomene omologabile: i Criză şi regenerare / 109 pattern-ill iniţieni supravieţuieşte în literatură în relaţie cu structura unui

univers imaginar, în timp ce istoricul religiilor are de a face cu experienţe trăite şi cu instituţii tradiţionale. Dar făptui că pattern-ul iniţierii persista în universurile imaginare ale omului modern – în literatură, în vis şi în vise în stare de veghe – invita pe istoricul religiilor să mediteze cu mai multă atenţie la valoarea documentelor sale. Rezistente Pe scurt, istoria religiilor se afirmă atât că o „pedagogic” în sensul tare al cuvântului, căci ea este susceptibilă să schimbe omul, cât şi că o sursa de creaţie a „valorilor culturale”, oricare ar fi expresia acestor valori: istoriografica, filosofică sau artistică. Ne putem aştepta ca asumarea acestei funcţii de către istoria religiilor va fi suspectata, dacă nu de-a dreptul contestată, atât de oamenii de ştiinţă, cât şi de teologi.

Satisfăcuţi de secularizarea vertiginoasă a societăţilor occidentale, oamenii de ştiinţă sunt înclinaţi să suspecteze de obscurantism sau de nostalgic pe autorii care văd în diferitele forme de religie altceva decât superstiţie şi ignoranta, sau, în cel mai bun caz, comportamente psihologice, instituţii sociale şi ideologii rudimentare, din fericire depăşite de progresul gândirii ştiinţifice şi de triumful tehnologiei. Această suspiciune nu este apanajul exclusiv al oamenilor de ştiinţă în sensul strict al termenului; ea este împărtăşită şi de un mare număr de sociologi, antropologi, specialişti în ştiinţele sociale, care se comportă nu ca umanişti, ci că

 naturalişti faţă

de propriul lor obiect de studiu. Trebuie acceptată însă cu bunăvoinţă asemenea 1 rezistenta: ea este inevitabilă într-o cultură care se mai poate dezvolta în deplină libertate. Cât despre teologi, ezitările lor au motive diverse. Pe de o parte, sunt destui de suspicioşi, faţă de hermeneuticile istorico-religioase care ar putea să încurajeze sincretismul sau diletantismul religios, său şi mai rău, să provoace îndoieli \ faţă de unicitatearevelatiei iudeo-creştine. Pe de altă parte, istoria religiilor vizează, în cele din S urmă, creaţia. culturală şi schimbarea omului. Or. cultura umanistă pune teologilor şi creştinilor în i general o problema stânjenitoare: ce au în cornun, Atena şi Ierusalimul? Nu intenţionam să dezbatem aici problema aceasta care îi mai obsedează

încă pe anumiţi teologi. Dar ar fi zadarnic să ignorăm făptui că aproape toate filosofiile şi ideo-logiile contemproane recunosc că modul specific de a fi al omului în univers îi sileşte să devină creator de cultură. Oricare ar fi punctul de pie-care al unei analize care îşi propune să defineasca omul, fie că utilizează perspectiva psihologica, sociologică, existenţialista sau orice alt criteriu împrumutat de la filosofiile clasice, se ajunge, implicit sau explicit, la situaţia de a caracteriza omul drept flinta creatoare de cultură (i.e. de limbă, instituţii, tehnici, arte etc.). Şi toate metodele (economice, politice, psihologice) de eliberare a omului se justifică prin scopul lor final: acela de a deziega omul din lanţurile sau complexele sale pentru a-l deschide către lumea

spiritului şi de a-l face creator de cultură. De alt-fel, tot ceea ce teologul, ba chiar creştinul pur şi simplu, considera că fiind eterogen sferei culturii Criză şi regenerare /III – misterul credinţei, viaţa sacramentală etc. – se înscrie pentru omul necredincios sau areligios în sfera „creaţiilor culturale”. Şi nu s-ar putea nega că, în expresule sale istorice cel puţin, experienţă religioasă creştină are caracterul de „fapt cultural”. Mulţi teologi contemporani au acceptat deja presupunerile sociologiei religiei şi sunt gata să accepte ineluctabilitatea tehnologiei. Făptui însuşi că există unele teologii ale culturii indica limpede direcţia către care se îndreaptă gândirea teologică azi. Dar pentru istoricul religiilor problema se pune altfel, deşi nu necesarmente în

contradicţie cu teologiile culturii. Istoricul religiilor ştie că ceea ce se cheamă „cultura profană” este o apariţie relativ recentă în istoria spiritului. La origine, orice creaţie culturală – instrumente, instituţii, arte, ideologii etc.) – a fost o expresie religioasă sau a avut o justificare ori o sursa religioasă. Lucrul acesta nu este întotdeauna evident nespecialistului, mai ales pentru că este obişnuit să conceapă „religia” în acord cu formele proprii societăţilor occidentale sau în marile religii asiatice. Se adrmteca dansuh poezia sau înţelepciunea au fost. la începuturi, „religioase”: ne imaginăm greu. În schimb, că alimentaţia sau sexualitatea, o activitate esenţială (vânătoarea, pescuitui. agricultura etc), uneltele folosite, sau amenajarea

locuintei, participa în egală măsură la sacru. Şi totuşi, una din dificultăţile care îi pun în încurcătura pe istoricul religiilor este făptui că, cu cât te apropii de „origini”, cu atât numărul „faptelor Recentele crize „anuculturale” nu trebuie să ne impresioneze prea mult. Dispreţui sau respingerea culturii constituie momente dialectice în istoria spiritului.

112/ MIRCEA ELIADE religioase” creşte. În asemenea măsură încât, în anumite cazuri – în societăţile arhaice sau preis-torice – trebuie să te întrebi ce nu. este sau ce nu a fost „sacru”, sau în legătură cu sacrul. Iluzia demistificării Ar fi inutil, chiar contraproductiv, să facem apel la vreun principiu reducţionist oarecare sau să demistificam comportamentul şi

ideologiile lui homo religiosus, arătând, de pildă, că ne aflăm în faţa unor proiecţii ale inconştientului sau a unor ecrane înălţate din motive sociale, economice, politice, sau din alte motive. Atingem aici o problema destui de spinoasă, care revine cu energie sporită, o dată cu fiecare generaţie. Nu vom încerca să o discutăm aici, în câteva rânduri. cu atât mai mult cu cât am discutat-o în mai multe publicări anterioare. Să ne amintim, însă, un singur exemplu. Se ştie că, într-un mare număr de culturi tradiţionale, arhaice, sătui, templul, sau casă, sunt considerate ca întemeiate în „centrul lumii”. N-are niciun sens să încercăm să „demistificam” o asemenea credinţă, atrăgând atenţia cititorului că nu există centru al lumii şi că, oricum,

mulţimea acestor centre este o noţi-una absurdă deoarece este auto-contradictorie. Dimpotrivă, numai luând în serios această credinţă, numai prin clarificarea tuturor implicaţiilor Vezi, de pildă. Images et symboles (Paris, 1952), pp. 13 s. urm. (Traducere engleza: Images and Symbols/New York, 1961/, pp. 9 s. urm.): Ml/thes, reues et mysteres (Paris, 1957), pp. 10 s. urm., 156 s. urm. (Traducere engleza: Myths, Dreams and Mysteries/New York, 1960/, pp. 13 s. urm., pp. 106 s. urm.); Mephistopheles et l'Androgyne. pp. 194 s. urm. Criză şi regenerare /113 sale cosmologice, rituale şi sociale, se poate înţelege situaţia existenţială a omului care se considera în centrul lumii. Întregul său comportament, înţelegerea de către el a

lumii, toate valorile pe care le acorda vieţii şi propriei sale existenţe, apar şi se articulează „în sistem” pe baza acestei credinţe că sătui sau casa lui se afla în apropierea lui axis mundi. Am citat acest exemplu că să arătăm că demis-tificarea nu slujeşte hermeneuticii. Prin urmare, oricare ar fi motivul pentru care, în vremi îndepărtate, activităţile umane au fost investite cu valoare religioasă, important pentru istoricul religiilor rămâne făptui că aceste activităţi au avut valenţe religioase. Aceasta înseamnă că istoricul religiilor alla o unitate spirituală subiacenta istoriei umanităţii: altfel spus, studiindu-i pe australieni, pe indienii vedici, sau orice alt grup etnic ori sistem cultural, istoricul religiilor n-are sentimentul că se mişcă într-o

lume care îi este radical „străină”. Desigur, unitatea genului uman. este acceptată defacto în alte discipline, de pildă, lingvistica, antropologia, sociologia. Dar istoricul religiilor are privilegiul de a sesiza această unitate la niveluri mai înalte – sau mai profunde – şi o atare experienţa este capabilă să-l îmbogăţească şi să-l transforme. Astăzi, istoria devine, pentru prima dată, cu adevărat universală, iar cultura este în curs de a deveni „planetară”. Istoria omului, din paleolitic până azi este menită să ocupe centrul educaţiei umaniste, oricare ar fi interpretările locale sau naţionale. În acest efort către planetizarea culturii, istoria religiilor poate juca un rol esenţial; ea poate contribui la elaborarea unei culturi de tip universal.

 Desigur, toate acestea nu se pot întâmpla de azi pe mâine. Dar istoria religiilor îşi va putea îndeplini un asemenea rol, numai dacă istoricii religiilor devin conştienţi de răspunderea lor, altfel spus, dacă ajung să se elibereze de complexele de inferioritate, de timiditatea şi imobilismul care i-au marcat în ultimii cincizeci de ani. A le reaminti istoricilor religiilor că menirea lor este să contribuie de o maniera creatoare la edificarea culturii, că nu au dreptul să producă numai Beitrage, ci şi valori culturale nu înseamnă că sunt invitaţi să dea „sinteze" facile sau generalizări grăbite. Cărţile unui E. Rohde, sau Pettazzoni, sau van der Leeuw constituie cu adevărat prile-juri de meditaţie, nu cele ale unui oarecare jurna-

list de succes. Dar ceea ce trebuie să se schimbe este atitudinea istoricului religiilor faţă de propria sa disciplină dacă se vrea să se spere într-o inno-ire apropiată a disciplinei înseşi. În măsura în care istoricii religiilor nu vor îndrăzni să-şi integreze cercetările lor în curentul viu al culturii contemporane, „generalizările" şi „sintezele" vor fi făcute de diletanţi, de amatori, de jurnalişti. Său. ceea ce nu constituie un caz mai fericit, în locul unei hermeneutici creatoare din perspectiva istoriei religiilor, vom continua să ne supunem interpretărilor temerare şi irelevante ale realităţilor religioase date de psihologi. sociologi sau de adepţi ai diverselor ideologii reducţioniste: şi pentru încă una sau două generaţii voni citi cărţi în

care realitățile religioase vor fi explicate prin traumatisme ale copilăriei, structuri sociale, sau prin luptă de clasă, şi aşa mai departe. Cărţi de acest gen – atât cele produse de diletanţi cât şi acelea scrise de reducţioniştii de toate felurile – vor Cnza şi гедепегаге /115 continua să apară şi, probabil, cu acelaşi succes. Dar mediul cultural nu va mai fi acelaşi dacă, alături de această producţie, vor apărea şi cărţi solide, scrise de istorici ai religiilor. (Cu condiţia, bineînţeles, că aceste cărţi de sinteză să nu fie improvizate, la cererea vreunui editor, cum se întâmplă, adesea. chiar şi celor mai respectabili savanţi. Evident, nici „sinteza”, nici „analiză” nu fac casă bună cu improvizaţia.) Îmi este greu să cred că, trăind într-un moment istoric ca al nostru.

istoricii religiilor nu vor lua în considerare posibilităţile creatoare ale disciplinei lor. Cum se pot asimila culturalmente universurile spirituale pe care ni le deschid Africa, Oceania şi Asia de Sud-Est? Toate aceste universuri spirituale au o origine şi o structura religioase; dacă nu sunt abordate din perspectiva istoriei religiilor, ele vor dispărea că universuri spirituale şi vor fi reduse la treapta de simple date privind organizările sociale, regimurile economice, epocile istoriei precoloniale şi coloniale etc. Cu alte cuvinte, ele nu vor fi percepute ca nişte creaţii spirituale şi nu vor putea îmbogăţi cultura occidentală şi mondială; ele vor servi doar ca să mărească numărul, şi aşa terifiant, al documentelor clasificate în arhive, aşteptând calculatoarele care să

le preia în propria lor prelucrare... Este posibil, desigur, ca şi de astă dată, istoricii religiilor să păcătuiască printr-o excesivă timiditate şi să lase altor discipline sarcina de a interpreta aceste universuri spirituale (schimbându-se vertiginos, poate, chiar, vai! dispărând). Este posibil, de asemenea, că, din diverse motive, istoricii religiilor să prefere să se menţină în situaţia subalterna pe care au acceptat-o anterior, în acest

116/ MIRCEA ELIADE caz, trebuie să ne aşteptăm la un lent, dar ire-vocabil, proces de descompunere, care va duce în cele din urmă la dispariţia istoriei religiilor că disciplina autonomă. Astfel, în decurs de una sau două generaţii. vom avea latinişti „specialişti" în istoria religiei romane. indianişti „specialişti" într-una din religiile

indiene şi aşa mai departe. Cu alte cuvine, istoria religiilor se va fărâmiţa la infinit şi fragmentele ei se vor resorbi în diverse „filologii”, care, astăzi, îi furnizează încă sursele documentare şi îi nutresc hermeneutica proprie. Cât despre probleme de interes mai general – de exemplu mitul, ritualul, simbolismul religios, concepţiile asupra morţii, iniţierea etc... – ele vor fi tratate (aşa cum s-a întâmplat, de altfel, de la început în disciplina noastră, dar niciodată în mod exclusiv) de către sociologi, antropologi, îl\ozofi. Dar aceasta înseamnă că problemele care îi preocupă azi pe istoricii religiilor nu йог dispărea că probleme, ci înseamnă, doar, că vor fi studiate din alte perspective, cu alte metode, care vor urmări alte obiective.

Vidul lăsat de dispariţia istoriei religiilor că disciplina autonomă nu va putea fi umplut. Dar gravitatea responsabilităţii noastre va rămâne la fel, neschimbată. 5 Mit cosmogonic şi, istorie sacră” Mitui viu şi istoricul religiilor Problema mitului e abordată de istoricul religiilor cu o evidenta aprehensiune. În primul rând pentru faptul că o întrebare stânjenitoare îi întâmpină din capul locului: ce se înţelege prin mit? apoi pentru faptul că răspunsurile date depind în cea mai mare măsură de documentele pe care savantul le selectează. De la Platon şi Fontenelle până la Schelling şi Bultmann, filosofii şi teologii au propus numeroase definiţii ale mitului. Toate acestea au o trăsătură comună: ele se întemeiază pe cercetarea mitologiei greceşti. Or, pentru

un istorie al religiilor aceasta nu este cea mai fericită alegere. Este adevărat că în Grecia mitui a inspirat şi călăuzit poezia epică, tragedia şi comedia: „dar, totodată, nu e mai puţin adevărat că, tot în cultura greacă, mitui a fost supus unei îndelun-gate şi pătrunzătoare analize, din care a ieşit Acest capitol este oversiune revăzuta şi completată a unui articol publicat pentru prima oară în Religious Studies 2 (1967): 171 – 183. Articolul din Religious Studies reprezintă o traducere uşor modificată a unei conferinţe publice prezentate la Congresul al XIII-lea al „Societes de Philosophie de Langue Française”, Geneva, 2 – 6 septembrie, 1966. De aici stilul oral al articolului de faţă.

 radical

„demitizat”. Dacă în toate limbile europene vocabula „mit” înseamnă. ficţiune”, lucrul se datorează faptului că grecii au hotărât aşa acum douăzeci şi cinci de secole. Şi ceea ce este şi mai grav pentru istoria religiilor: nu cunoaştem nici un singur mit grecesc în contextul ritual care-i era propriu. Din fericire, nu acesta este cazul şi pentru religiile paleo-orientale şi asiatice şi, în special, pentru religiile aşa-zis primitive. Aşa cum se ştie, un rmt via este întotdeauna legat de un cult, este inspirat şi justificat de un comportament religios. Desigur. asta nu înseamnă că mitui grecesc trebuie exclus din analiza fenomenului mitic. Dar ar fi neînţelept să începem investigaţia noastră cu studierea documentelor greceşti şi mai ales să limităm această investigaţie numai

la ele. Mitologia care îi alimenta pe Homer, Heslod şi pe poeţii tragici era deja o selecţie şi o interpretare a unor materiale arhaice care deveniseră parţial ininteligibile. Pe scurt, şansa noastră de a înţelege structura gndirii mitice constă în a studia culturile în care mitui este un „fapt viu”, şi unde el constituie însăşi temelia vieţii religioase, altfel spus, acolo unde mitui, departe de a desemna o ficţiune, este considerat a exprima adevărul prin excelenţă. Aşa procedează, de mai bine de o jumătate de secol, antropologil, concentrându-se asupra socie-taţilor „primitive”. Nu putem analiza aici contributiile lui Andrew Lang, Frazer, Levy-Bruhl, Malinowski, Leenhardt sau Lévi-Strauss. Unele rezultate ale cercetării etnologicene vor reţine mai târziu atenţia.

Să adăugăm, însă, că istoricul religiilor nu este satisfăcut integral de tipul de demers etnologic şi nici de rezultatele generale ale

acestui tip de demers. Reacţionând faţă de un comparatism excesiv, majoritatea au neglijat să-şi completeze cercetările antropologice cu studierea riguroasă a altor mitologii, de pildă acelea din Orientul Apropiat antic, în primul rând din Mesopotamia şi Egipt, acelea ale indo-europenilor – în special grandioasele, exuberantele mitologii din India antică şi medievală – şi în shrsit, acelea ale turco-mongolilor. tibetanilor, ale popoarelor din Asia de Sud-Est. O limitare a investigaţiei la mitologiile „primitive” risca să dea impresia că există o soluţie de continliitate între

gândirea arhaică şi aceea a popoarelor „istorice”. Ei bine, o asemenea soluţie de continuitate nu există. Mai mult decât atât, limitând investigaţia la societăţile primitive, eşti privat de posibilitatea de a aprecia rolul miturilor în religii mult mai complexe, precum acelea din Orientul Apropiat antic şi din India. Să dăm un singur exemplu: este imposibil să înţelegem religia şi, în general, stilul culturii mesopotamiene dacă ignorăm mitui cosmogonic şi miturile de origine din Enuma Elis şi din Epopeea lui Ghilgameş. De fiecare dată, de Anul Nou, evenimentele fabuloase relatate în Enuma Elis erau reactualizate ritualic; de flecare An Nou, lumea trebuia recreata – şi aceasta exigentă dezvăluie o dimensiune profundă a gândirii mesopotamiene. În plus, mitui despre

originea omului ne explica, cel puţin în parte, viziunea tragică şi pesimismul ce caracterizează cultura mesopotamiană: căci omul a fost modelat din lut de către Marduk, adică din carnea monstrului primordial Tiamat şi din sângele arhidemonului Kingu. l-ar mitui precizează că omul a fost făurit de Marduk ca să-i hrănească pe zei prin muncă 4

 să în fine, Epopeea lui Ghilgameş ne prezintă de asemenea o viziune pesimistă explicându-ne de ce omul nu a dobândit şi nu trebuie să dobândească nemurirea. Acesta este motivul pentru care istoricii religiilor prefera demersul acelor colegi ai lor – un Raffaelle Pettazzoni sau un Gerardus van der Leeuw – sau chiar demersul anumitor

cercetători din domeniul antropologiei coniparate. precum Adolflensen sau H. Baul Tiann. care se ocupă de toate categoriile de creaţii mitologice, atât ale „primitivilor” cât şi ale popoarelor de inalla cul (lira. Dacă poţi să nu ţii întotdeauna de acord cu rexultatele lor. este cel puţin sigur de faptul că documentaţia lor este suficient de largă ca să perinița generalizări valabile. Divergentele rezultând dintr-o documentaţie incompletă nu sunt singura dificliltate în dialogiil dint re btoricul religiiiolşi colegii săi din al Le discipline. Ceea f e îl separa pe el de antropolog sau de psiholog. de pilda. este natura lipului de demers. Istoricul religiilor este prea conştient de ditereila LL\iologica a documentelor sale pentru a le pune pe toate

în acelaşi plan Atent la distinctii şi la nuanţe. el nu va putea să ignore făptui că există mari mituri şi miluri de mai mica impor Tanta: inituri care doniina şi caracterizează o religie şi mituri secundare, repetitive şi parazi-tare. Enuma Elis. de pildă, nu poate fi pusă pe acelaşi plan cu mitologia unui demon-femelă, Lamastu: mitui cosmogonic polinezian are o cu totul altă greutate decât mitui de origine ai unei plante, pentru că I-a precedat cu mult pe acesta din urmă şi i-a servit de model. Aceste diferenţe de valorizare pot să nu se impună cu necesitate Mit cosmogonic şi „lstorie sacră” /121 antropologului sau psihologului. De pildă, un sociolog interesat de istoria romanului francez în secolul al XIX-lea sau un psiholog interesat de

imaginaţia literară pot să fi discute pe Balzac. Eugene Sue. Stendhal sau Jules Sandeau, nediferenţiat, ignorând arta literară a fiecăruia dintre ei. Dar pentru un critic literar. o asemenea combinare este de negândit, deoarece îi ruinează propriile principii hermeneutice. Când, după o generaţie sau două, poate şi mai devreme. vom avea istorici ai religiilor proveniţi din sociel. atâte tribale australiene. africane sau melane/iene. nu mă îndoiese de făptui l-a. Între alte lucruri, vor reproşa cercetat CJrilor oecidentali indifereula fala de seară de valori mdune ale aci stor socieiali. Să ne imaginăm o istorie a cultlirii greeesti în care Horner. poţii ţi-agici şi PIluori aiΠ lmr. Ţi sunt) ta. [e. a-i i. inip. Curfoa de OLS a) în Aitt liliddr din FA e» şi roiiumul lui

Tieiiodordisi Emess) ar t i l: îl) ori O s eoliu liniile. sub piett-xtiil l-a iceskopnliiinirK an, iai bine ajlita să-i înţelegein în >! l) în dest: iiui. Cn să rev-enim lu’ slibieetui Tusţi-Li. râii (r (-a.i. Л niiteiis sesiza structiira şi funcţia gândirii nlitiee într-o societate ai cărei ternei este mitui, dacă nu luăm în considerare mitologia în întregul ei şi în acelaşi timp, scara de valori pe care această mitologie o proclama implicit sau explicit. Or, în toate cazurile în care avem acces la o tradiţie încă vie, şi nu la una aculturata, un lucru ne izbeşte de la început: nu numai că mitologia constituie, cum ar veni, o „istorie sacră” a tribului, nu numai că ea explică totalitatea realului şi И justifica contradicţiile, dar ea revelează de

 asemenea o

ierarhie în succesiunea evenimentelor fabuloase pe care le relatează. În general, se poate spune că orice mit relatează cum a început ceva să existe. lumea, omul, o specie animală. o institutie socială şi aşa mai departe. Dar. din simplul fapt că facerea lumii precede totul, cosmogonia se bucura de un prestigiu aparte. Aşa cum am încercat să arătăm altundeval, mitui cosmogonic serveşte drept model tuturor miturilor de origine. Crearea animalelor, a plantelor sau a omului presupune existenţa unei Lumi. Desigur mitui relatând creaţia lumii nu sea-mana întotdeauna cu un mit cosmogonic stricto sensu. precum miturile indiene sau polineziene. sau cu mitui relatat de Enuma Elis. Într-o mare parte din Australia, de pildă, mitui cosmogonic în

sens strict este necunoscut. Dar există întotdeauna un mit central care descrie începuturile lumii, altfel spus, ce s-a petrecut înainte ca lumea să devină ceea ce este azi. Aşadar, există întotdeauna o istorie primordială şi aceasta istorie are un început: un mit cosmogonic propriu-zis, sau un mit prezentând primul stadiu, germinal, al lumii. Acest început este întotdeauna prezent implicit în seria de mituri care povesteşte evenimentele fabuloase ce au avut loc după crearea sau venirea intru existenţa a universului, în miturile despre originea plantelor, a animalelor şi a omului, în cele despre originea căsătoriei, amiliei şi a morţii etc. Luate împreună aceste 1 A se vedea în special The Myth of the Eternal Return (tiad. din franceză de Willard R.

Trask), (New York and London 1954), ed. fr. Le Mythe de 1 Eternel Retour (Paris, 1949): Myth and Reality (New York and London, 1963); ed. fr. Aspects du Mythe (Paris, 1963). Mit cosmogonic şi „istorie sacră” / 123 mituri de origine constituie o istorie coerentă. Ele revelează cum s-a constituit şi s-a dezvoltat cosmosul, cum a devenit omul flinta muritoare, diferenţiata sexual, şi obligată să muncească pentru a trăi: ele revelează de asemeni ce au făcut flintele supranaturale şi strămoşii mitici, apoi cum şi de ce au părăsit pământul şi au dispărut Putem spune de asemeni că orice mitologie care ne este accesibilă într-o formă bine conservată conţine nu numai un început, dar şi un sfârşit, determinat de ultimele manifestări ale funtelor supranaturale, ale

eroilor culturali, ale strămoşilor. Or, aceasta istorie sacră, primordială, constituita de totalitatea miturilor semnificative, este fundamentală pentru că ea explică, şi în acelaşi timp justifica, existenţa lumii, a omului şi a societăţil. Acesta este motivul pentru care mitui este considerat, în acelaşi timp, o istorie adevărată, care relatează cum au venit lucrurile pe lume, constituind un model exemplar pentru ele, şi totodată o justificare a activităţilor umane. Omul se înţelege pe sine aşa cum este – muritor şi sexuat – şi cum a ajuns să fie aşa, căci mitui povesteşte cum şi-au făcut apariţia moartea şi sexul. Se angajează într-un anumit tip de vânătoare sau de agricultură pentru că miturile arată cum i-au învăţat eroii culturali pe strămoşi toate aceste tehnici.

Am insistat asupra acestet funcţii paradigmatice a mitului în lucrările mele anterioare şi, prin urmare, nu este nevoie să mai revin asupra problemel. Aş dori, totuşi, să amplific şi să completez ceea ce am spus, cu menţiune specială asupra a ceea ce am numit istorie sacră păstrată în marile mituri. Este însă mai uşor să o spui decât să o faci. Prima dificultate cu care te confrunţi este una de tip material. Pentru a analiza şi a interpreta cum trebuie o mitologie sau o tema mito-logica trebuie să iei în considerare toate documentele disponibile, dar acest lucru nu se poate face într-o prelegere sau într-o scurtă monografie. Claude Lévi-Strauss a dedicat mai mult de 300 de pagini analizei unui grup de mituri sud-americane. Şi a

trebuit să lase deoparte mitologiile fuegienilor şi ale altor popoare învecinate, ca să se concentreze în special asupra miturilor de ori-gine ale amazonienilor. Trebuie deci, şi eu. să mă limitez la unui sau două exemple caracteristice. Voi examina în special acele elemente care par esenţiale în miturile aborigenilor. Chiar şi asemenea prezentări sumare ar putea apărea că prea extinse, dar, întrucât avem de a face cu mitologii destui de nefamiliare, nu mă pot mulţumi doar cu simple aluzii la ele, aşa cum a fost cazul cu Enuma Elis, ori cu miturile greceşti, şi chiar indiene. Pe de altă parte, orice exegeză se întemeiază pe o filologie. Ar fi irelevant să propun o interpretare a miturilor pe care le am în vedere fără să prevăd măcar un minimum

de documentaţie. Sensul şi funcţia mitului cosmogonic Primul meu exemplu va fi din mitologia populaţiei ngadju dayak din Borneo. L-am ales pentru că dispunem de o carte. pe acest subiect, o carte care merită să devină clasică: Die Gottesidee der Ngadju Dayak în Sud-Bomeo (Leiden, 1946) de Mit cosmogonic şi „lstorie sacră” / 125 Hâns Scharer. Autorul, care din nefericire a murit prematur, a studiat această populaţie vreme de mai mulţi ani. Documentele mitologice pe care le-a cules, dacă s-ar tipări vreodată, ar acoperi un spaţiu de douăsprezece mii de pagini. Hâns Scharer, pe lângă făptui că stăpânea bine limba triburiU) r în chestiune şi le cunoştea temeinic obiceiurile, înţelegea profund structura mitologiei acestora şi rolul ei în

viaţa populaţiei dayak. Ca şi pentru multe alte populaţii arhaice, mitui cosmogonic dayak revelează creaţia dramatică a lumii şi a omului şi, în acelaşi timp. principiile care guvernează procesul cosmic şi existenţa umană. Cartea lui Scharer trebuie citită pentru a se realiza în ce măsură totul are coerentă în viaţa unei populaţii arhaice şi cum se succed şi se articulează miturile într-o istorie sacră, recuperată perpetuu atât în viaţa comunitaţii cât şi în existenţa fiecărui individ. Prin mitui cosmogonic şi urmările sale, dayak-ul descoperă treptat structurile realităţii şi ale propriului său mod de a fi. Ceea ce s-a întâmplat la începuturi da seama deopotrivă atât de perfecţiunea originară. cât şi de destinul fiecărui individ. La început. povesteşte

mitui, totalitatea cosmica se afla, nedivizata, în gura şarpelui apelor. Mai apoi au răsărit doi munţi şi din izbiturile lor repetate a început să apară treptat realitatea cosmică: norii. dealurile, soarele şi lună şi aşa mai departe. Munţii sunt tronurile celor două divinităţi primordiale. sunt chiar divinităţile înseşi. Ele nu îşi descoperă forma umană decât la finele Cartea a fost de curiiid tradusă în engleza de Rodney Needham, Ngaju Religion. The Conception ol God. among a. South Borneo People (Haga, 1963).

126 / MIRCEA ELIADE primului act al creatlei. Sub aspectul lor antropomorfic, cele două divinităţi supreme, Mahatala şi soţia sa Putir, continua opera cosmogonica şi făuresc Lumea de deasupra şi Lumea de

dedesubt. Dar mai lipseşte lumea intermediară şi omul care s-o locuiască. A treia fază a creaţiei este dusă la capăt de două pasari-rinocer, bărbat şi femelă, identice cu divinităţile supreme. Mahatala ridică arborele vieţii în". Centru", cele două pasari-rinocer zboară spre el şi, în cele din urmă, se întâlnesc în crengile acestuia şi încep să se bată cu furie în timp ce bucăţi din arborele vieţii zboară în toate părţile. Din părţile noduroase ale copacului şi din muşchiul moale care cade din ciocul pasarii-fe-mela, un tânăr şi o fecioara capăta formă. Ei sunt strămoşii populaţiei dayak. Arborele vieţii este în cele din urmă nimicit, iar cele două păsări sfirsesc prin a se omori una pe alta. Pe scurt, în timpul creaţiei, divinităţile se manifestă sub trei forme diferite:

cosmică (cei doi munţi), antropomorfa (Mahatala şi Putir), terio-morfa (cele două pasari-rinocer). Dar aceste manifestări polare nu reprezintă decât un singur aspect al divinităţii. Nu mai puţin importante sunt manifestările ei că totautate: şarpele primordial al apelor, de pildă, sau arborele vieţii. Aceasta totalitate, pe care Scharer o numeşte totalitate divină/ambivalentă, constituie principiul fundamental al vieţii religioase a dayak-ului, şi el este proclamat mereu şi mereu în nenumărate con-texte. Se poate spune că, pentru dayak, orice formă divină îşi conţine în egală măsură opusul: Mahatala este identic cu soţia sa şi viceversa, şarpele de apa este în egală măsură pasărea, şi viceversa. Mit cosmogonic şi „istorie sacră” /127 Mitui

cosmogonic ne ajută să înţelegem viaţa religioasă a populaţiei dayak-ului, cultura şi organizarea ei socială. Lumea este rezultatul unei lupte între două principii polare, luptă în care arborele vieţii – i.e. propria lor întrupare – este nimicit. „Dar din nimicire şi din moarte răsare Cosmosul şi apare o nouă viaţă. Această nouă creaţie îşi trage originea din moartea divinităţii totale”.3 în cele mai importante ceremonii religioase implicând rituri de trecere – naştere, iniţiere, căsătorie, moarte – acest conflict creator este mereu reiterat. De fapt, tot ceea ce este semnificativ în ochii unui dayak este o imitare a modelelor exemplare şi o repetiţie a evenimentelor povestite de mitui cosmogonic. Sătui şi casa reprezintă universul şi sunt socotite a se afla în Centrul

Lumii. Casa exemplară este o Imago mundi: ea este clădită în spinarea şarpelui de apa, acoperişul ei povimit simbolizează muntele primordial care este. În acelaşi timp, tronul lui Mahatala. iar o umbrela mare simbolizează arborele vieţii în ale cărui ramuri se pot zări două păsări. În ceremonia de căsătorie, de pildă, cuplul se întoarce în timpul mitic primordial. Această întoarcere este simbolizata de o replică a arborelui vieţii pe care cei doi miri o ating cu mâna. Lui Scharer i s-a spus că a te atinge de arborele vieţii înseamnă a fi una cu el. „Căsătoria – scrie Scharer – este o reiterare a cosmogoniei şi o repetiţie a naşterii primei perechi de oameni din Arborele Vieţii”.4 Naşterea este şi ea raportată la Hâns Scharer, Ngadju Religion, p. 34. Ibid.,

p. 85.

128 / MIRCEA ELIADE timpul original. Camera în care se naşte copilul este plasată simbolic în mijlocul apelor primordiale. Tot astfel, camera în care sunt închise tinerele fete în timpul ceremoniilor de iniţiere este închipuită a se afla în oceanul primar. Tânăra coboară în Lumea de dedesubt şi după un timp se transformă în şarpe de apa. Ea revine pe pământ ca o persoană cu totul nouă şi începe o nouă viaţă, atât pe plan social cât şi pe plan religios. Moartea este şi ea concepută că o trecere spre o viaţă nouă, mai bogată şi mai adevărată. Persoana decedată se întoarce în timpul primordial, şi călătoria să mistică este arătată de forma sicriului şi de modul în care acesta este decorat. Sicriul are formă de barcă, ale

cărei laturi sunt pictate cu imaginile şarpelui de apa, arborelui vieţii, munţilor primordiali. adică simbolurile. totalităţii cosmice/divine. Altfel spus, decedatui se întoarce în totalitatea divină originară. Cu fiecare criză decisivă şi cu fiecare râţe de passage, omul reface drama lumii ab initio. Operaţia are loc în doi timpi: (1) întoarcerea la totalitatea primordială, şi (2) repetarea cosmogoniei, adică spargerea unităţii primitive. Aceeaşi operatic are loc în timpul ceremoniei colective de Anul Nou. Scharer subliniază că sfârşitul anului reprezintă sfârşitul unei ere şi al unei lumi: ceremoniile indică în mod clar că are loc o întoarcere la un timp precosmic, timpul totalităţii sacre simbolizat de şarpele de apa şi de arborele vieţii. Într-adevăr, în timpul

acestei perioade, prin exce-” Ibid... p. 87 ibid, pp. 94 s. urm. 1 Mit cosmogonic şi „lstorie sacră” / 129 lentă sacră, numită helot nyelo, „timpul dintre ani”, o replică a arborelui vieţii este ridicată în sat şi întreaga populaţie se întoarce la timpul primordial (i.e. precosmogonic). Că unriare, regulile şi interdicţii le sunt suspendate, căci lumea a încetat să existe şi aşteptând o nouă creaţie. comunitatea trăieşte în divinitatea primordială. totală. Caracterul orgiastic al intervalului dintre ani nu trebuie să ascundă pentru noi sacralitatea acestuia. După cum arată Scharer. nu este vorba „de o dezordine. ci de o altă ordine. „În acest interval sacru se revine la o unitate şi totalitate cosmică. divină. socială şi sexuală. Orgia are loc în acord cu

comandamentele divine şi participantii i-egasesc în ei înşişi totalitatea divină. După cum se ştie, în multe alte religii. atât primitive cât şi istorice. orgia periodică este considerată drept mijlocul prin excelentă de atingere a totalităţii perfecte. Şi aceasta totalitate va fi punctul de pornire al unei noi creaţii – atât pentru populaţia dayak cât şi pentru mesopotamieni. Primordialitate şi totalitate Chiar şi acest rezumat imperfect al unui vast material documentar ne ajută să sesizăm rolul considerabil pe care mitui cosmogonic îl joacă într-o societate arhaică. Mitui revelează gândirea religioasă a dayak-ului în toată profunzimea şi complexitatea ei. Aşa cum am văzut, viaţa indivi-duala şi colectivă are o structura cosmologică: „Ibid, p. 97.1

 orice viaţă constituie un ciclu, al cărui model este crearea, distrugerea şi re-crearea veşnică a lumii. O atare concepţie nu este caracteristică numai populaţiei dayak sau numai populaţiilor având acelaşi tip de cultură. Altfel spus, mitui dayak ne revelează un sens care transcende graniţele sale etnografice. Or. ceea ce ne frapează când studiem aceasta mitologie este marea importanta acordată totalităţii primordiale. S-ar putea aproape spune că dayak-ul este obsedat de două aspecte ale sacrului: pril Tlordicilitcitea şi totalitatea. Acest fapt nu implică nicidecum că el ar diminua inseni-natatea creaţiei. Nu aПaт nimic din pesimismul Indian sau gnostic în concepţia dayak-ului cu privire la Cosmos şi Viaţa.

Lumea pentru un dayak este bună şi semnificativă pentru că este sacră, pentru că a răsărit din arborele vieţii. adică din totalitatea divină. Dacă lumea trebuie să fie abolita şi re-creată periodic, aceasta nu se datorează faptului că prima creaţie este eşuată, ci faptului că numai acel prim stadiu care precede creaţia se bucura de o plenitudine şi beatitudine de negăsit în lumea creată. Pe de altă parte. mitui subliniază necesitatea creaţiei, adică a spargerii unităţii primordiale. Perfecţia originară este rein-tegrata periodic, dar aceasta perfecţie este tranzitorie întotdeauna. Mitui dayak proclamă că actul creaţiei – cu tot ceea ce a determinat el: existenţa umană. societatea. cultura – nu poate fi abolit definitiv. Altfel spus, a avut

loc o „istorie sacră”, şi aceasta istorie trebuie perpetuata prin repetare periodică. Este imposibil să îngheţi realitatea în modalitatea ei germinala, aşa cum era la început, topită în unitatea divină primordială. Mit cosmogonic şi, istorie sacră” /131 Semnificativă este, aşadar, această valoare excepţională conferită „istoriei sacre”, ternei şi model al oricărei istorii umane. O asemenea valorizare o recunoaştem în multe alte mitologii primitive, dar ea devine deosebit de importantă în mitologiile din Orientul Apropiat antic şi din Asia. Dacă examinăm o mitologie în ansamblul ei, aflăm felul cum îşi evaluează un popor anume propria sa istorie sacră. Fiecare mitologie prezintă o serie succesiva şi coerentă de evenimente

primordiale, dar diverse popoare îşi evaluează în mod diferit aceste întâmplări fabuloase, subliniind importanta unora. Împingând în plan secund, sau uitând, cu desăvârşire, altele. Dacă examinăm contextul a ceea ce s-ar putea numi îndepărtarea Zeului care a creat universul şi transformarea sa treptată într-un deus otiosus. observam un proces asemănător, implicând o alegere şi o judecata analoage: dintr-o serie de evenimente creatoare primordiale, sunt sublimate numai unele, în special acelea care au mai multă importanţă pentru viaţa omului. Altfel spus, oamenii îşi aduc mereu aminte şi exalta seria de evenimente care constituie istoria sacră, în timp ce stadiul anterior, tot ce a existat înaintea istoriei sacre – întâi de toate

prezenta maiestuoasă şi solitară a Zeului care a creat Lumea – se estompează. Dacă ei îşi mai aduc aminte de Marele Zeu, tot ce pot spune despre el este făptui că a creat lumea şi pe ot, şi asta e tot. Acest Zeu Suprem pare să-şi fi epuizat rolul o dată cu sfârşitul creaţiei. El nu mai joacă aproape niciun rol în cult, miturile lui sunt puţine şi mai degrabă banale, iar, când nu este uitat cu desăvârşire, este invocat numai în cazuri

 de mare primejdie, după ce ajutorul altor flinte divine s-a dovedit ineficace. „Tatăl suprem” şi strămoşii mitici Această lecţie a miturilor primitive este revelatoare: ea ne arată că omul. Îndreptându-şi tot mai mult atenţia spre zeii vieţii şi ai fecundităţii, a devenit tot mai „întrupat”. Şi ne mai sugerează ideea

că omul timpuriu îşi asumă de pe acum o „istorie”, căreia îi devine şi centru şi victimă, deopotrivă. Ceea ce îi s-a întâmplat strămoşilor săi mitici este, pentru el, mai important decât ceea ce s-a întâmplat înainte de asta. S-ar puteailustra acest proces prin nenumărate exemple; am discirtat un număr de astfel de mituri în lucrări anterioare. Dar aş vrea să discut acum tradiţiile mitice ale unei populaţii care, de mai bine de o jumătate de secol, s-a bucurat de o atenţie considerabila printre antropologi, sociologi şi psihologi, anume triburile aranda din Australia centrala. Mavoi folosi exclusiv de materialele culese de T.G.H. Strehiow, fiul celebrului misionar Carl Strehiow, ale cărui lucrări au suscitat atâtea controverse pe vremea lui Durkheim.

Cred că am ales cea mai ascultată autoritate în viaţă, căci Vezi în special Myth and Reality, pp. 92 s. urm. În primul rând, Aranda Traditions (Melbourne, 1947) şi articolul său recent „Personal Monototemism în a Polyto-temic Community” în Festschrift Jur Ad. E. Jensen (München, 1964), pp. 723 – 754: cf. de asemeni, „La gemellite de l'âme humaine” în La Tour Saint-Jacques (Paris. 1957), nr. 11 – 12, pp. 14 – 23. Vezi şi Mircea Eliade „Australian Religion: An Introduction. Part 11”, History of Religions, 6 (1967): 208 – 235, în special pp. 209 s. urm. Mit cosmogonic şi „istorie sacră” / 133 limba aranda a fost prima limbă vorbită de T.G.H. Srehiow, care a studiat triburile în cauză timp de peste treizeci de ani. Potrivit

populaţiei aranda, cerul şi pământul au existat dintotdeauna şi au fost dintotdeauna locuite de fiinţe supranaturale. În cer, există un personaj cu picioare de struţ emu, având soţie şi copii cu picioare de emu: este Tatăl Suprem (knaritja), numit şi Tinereţe Veşnică (alt) ira ndit la.). Aceste fiinţe supranaturale ţi-ai esc într-o ţară veşnic verde. plină de înicte şi flori. străbătută de Calea Laptelui. Toţi se bucura de tinereţe veşnică. Marele Tată Hind la fel de tânăr ca şi copiii săi: toţi sunt nemuritori, asemeni stelelor, căci moartea n-a ajuns până la ei. Strehiow considera că ar. fi cu neputinţă să-l considerăm pe Marele Tată cu picioare de struţ emu o fiinţă supranaturală comparabilă cu anumiţi zei ai cerului din Australia de sud-est. Într-adevăr, acesta n-a

creat şi nici n-a dat formă pământului, n-a făurit plantele, nici animalele, nici pe om, nici pe strămoşii totemici, nici nu a inspirat sau controlat activităţile acestor strămoşi. Marele Tată şi ceilalţi locuitori ai cerului nu s-au interesat niciodată de ceea ce s-a petrecut pe pământ. Răufăcătorii n-au de ce să se teamă de Marele Tată ceresc, ci doar de mânia strămoşilor totemici şi de pedeapsa autorităţilor tribale. Pentru că, aşa cum vom vedea îndată, toate actele creatoare şi semnificative au fost înfăptuite de strămoşii totemici născuţi din pământ. Pe scurt. avem aici de-a face cu o drastică transformare a unei flinte celeste într-un deus otiosus. Pasul următor ar putea fi căderea sa în uitare deplină. Aceasta s-a întâmplat, probabil, la vest de teritoriul

triburilor

aranda, unde Strehiow n-a putut găsi credinţe asemănătoare în flinte ale cerului. Şi totuşi, există câteva trăsături caracteristice care permit plasarea acestui Mare Tata Veşnic Tânăr în categoria fiinţelor supreme, înainte de toate sunt nemurirea sa, tinereţea sa şi existenţa sa beatifica: mai apoi anterioritatea să ontologica faţă de eroii totemici; într-adevăr el se afla de foarte multă vreme în cer, cu mult înainte ca strămoşii totemici să fi răsărit din pământ. În fine, importanta religioasă a cerului este repetat proclamata: de pildă, în miturile anumitor eroi care au cucerit nemurirea urcând la cer: sau în tradiţiile mitice despre arborii sau scările care leagă cerul de

pământ şi, în special, în credinţele aranda, larg răspândite, potrivit cărora moartea a apărut pentru că a fost brutal întreruptă comunicarea dintre cer şi pământ. Strehiow aminteşte tradiţiile privind o scara care uneşte pământul cu cerul şi descrie locurile unde, potrivit legendelor. creşteau arbori gigantici în care, urcându-se, anumiţi strămoşi mitici au reuşit să ajungă în cer. Credinţe asemănătoare se găsesc în multe alte tradiţii arhaice, în special în miturile care povestesc că după întreruperea comunicaţiei dintre cer şi pământ, zeii s-au retras în cel mai de sus şi îndepărtat cer şi au devenit, mai mult sau mai puţin, dii otiosL De atunci încoace, numai câteva persoane privilegiate – eroi, şamani, vrăjitori-vindecatori – au mai fost în stare să

urce la cer. Nu ştim în ce măsură un mit asemănător există la triburile aranda. Dar fapt este că, în pofida indiferenţei reciproce dintre aranda şi flintele celeste, prestigiul religios al cerului continua să supravieţuiască şi obsesia nemuririi câştigate Mitcosmogonicsi „istoriesacra” /135 printr-o urcare la cer bântuie încă memoria tribului. Eşti tentat să descifrezi în aceste fragmente mitice o anumită nostalgic după o situaţie primordiala iremediabil pierdută. În orice caz, reprezentarea acelui primordium al Marelui Tată ceresc nu mai are o semnificaţie imediată pentru aranda. Dimpotrivă. populaţiile aranda par să fie interesate numai de ceea ces-a întâmplat, la un moment dat. pe pământ. Asemenea întâmplări sunt extrem de semnificative: în

sensul terminologiei noastre. ele au o valoare religioasă. Într-adevăr, evenimentele care au avut loc în timpurile mitice. În „Timpul Visului”, sunt religioase în sensul că ele constituie o istorie paradigmatică pe care omul ar trebui să o urmeze şi să o reitereze pentru a putea asigura permanenta lumii. a vieţii şi a societăţii. În tiliip (-e Marele Tata şi familia sa duceau în cer o existenţa paradiziaca şi lipsită de responsabilităţi. la suprafaţa pământului existau încă din vremi imemoriale mase amorfe. semiern-brionare. de prunci numai pejumatate dezvoltaţi. Ei nu pot ajunge indivizi desăvârşiţi. bărbaţi şi temei. dar nici nu îmbătrânesc şi nici nu pot muri, căci nici moartea. nici viaţa nu existau încă pe pământ. Viaţa nu există în chip

deplin decât sub pământ în formă a mii de fiinţe supranaturale adormite, increate şi ele (sunt numite, de altfel... născute din propria lor nemurire”, altyu-ana nam-bakala). În cele din urmă aceste făpturi increate s-au trezit din somnul lor şi au năpădit la supra-iata pământului. Locurile prin care au apărut au rămas impregnate de putere şi viaţa. Una din aceste făpturi supranaturale este soarele de pe cer, şi în momentul în care acesta a răsărit din sol, întreg pământul s-a umplut de lumină.

136 / MIRCEA ELIADE Aceste flinte chtoniene aveau forme diverse: unele au răsărit în forme animale, altele ca bărbaţi şi femei. Toate însă aveau ceva cornun: teriornorfele se comportau şi gândeau ca şi oamenii, antropormofele se puteau schimba

după voie în orice specie animală. Aceste făpturi ale pământului, desemnate de obicei prin termenii de „stra-mosi puternici”, au început să rătăcească încoace şi încolo la suprafaţă pãmântului. modificând-o, dând Australiei centrale relieful de azi. Atare lucrări constituie, la drept vorbind. o cosmogonie: strămoşii nu au creat pământul. ci au dat formă unei materia primă preexistente. l-ar antropogonia repetă cosmogonia. Unii dintre strămoşii puternici şi-au asumat rolul de eroi culturali: ei au tăiat în bucăţi masa serni-embrionara, dând apoi formă fiecărui copil. despicând pielitele care le uneau degetele de la mâini şi de la picioare şi dându-le găuri pentru urechi. ochi şi pentru gura. Alţi eroi culturali i-au învăţat pe oameni cum să-

şi făureasca unelte, să facă focul şi să-şi găteasea mâncarea, şi le-au revelat instituţiile religioase şi sociale. Ca urmare a acestor lucrări, o oboseala enormă i-a copleşit pe strămoşi, ei s-au afundat în pământ şi au devenit pietre, copaci sau obiecte rituale (tjarunga). Locurile unde şi-au găsit odihnă, ca şi acelea unde s-au născut, sunt socotite puternice locuri sacre şi se numesc la fel, pânara. kutata. Dar dispariţia strămoşilor, dispariţie care a pus capăt vârstei primordiale, nu este finală. Deşi cufundaţi iarăşi în somnul lor iniţial sub pământ, strămoşii veghează purtarea oamenilor: în plus. strămoşii se reîntrupează mereu: aşa cum a arătat Strehiow, sufletul nemuritor al fiecărei ° Cf. „Personal Monototemism în a Polytotemic

Community", p. 730. Mit cosmogonie şi „istorie sacră" /137 persoane umane reprezintă o părticică din vlata strămoşului. Vremea fabuloasă când strămoşii străbăteau pământul este pentru locuitorul aranda o epoca paradiziacă. El nu numai că-şi imaginează pământul proaspăt făurit că pe un paradis. În care vânatul se lasa prins cu uşurinţă şi în care apa şi fructele abundă, dar. În vremea aceea, strămoşii erau liberi de nenumăratele inhibiţii şi frustrări care încătuşează ineluctabil toate făpturile omeneşti ce trăiesc în comunităţi organizate. Acest paradis primordial obsedează încă imaginaţia triburilor aranda. Într-un anume sens, scurtele perioade de orgie rituală. când toate interdicţiile sunt suspendate, se pot interpreta ca întoarceri

fulgurante la libertatea şi beatitudinea strămoşilor. Aceasta primordialitate paradiziaca şi terestră – constituind atât o istorie cât şi o propedeutica – este cea care îl interesează pe aranda. În acel timp mitic, omul a devenit ceea ce este astăzi. nu numai pentru că a fost făurit şi instruit de strămoşi. ci şi, mai ales, pentru că trebuie să repete tot ce au făcut aceştia în illo tempore. Miturile revelează aceasta istorie sacră şi creatoare. În plus, în cursul iniţierii sale, fiecare tânăr aranda alla nu numai ce s-a întâmplat în principio, dar află, în cele din urmă, şi că el era acolo de faţă, că participă întrucâtva la acele mari întâmplări. Iniţierea induce o adevărata anamnesis. La finele ceremoniei de iniţiere, novicele afla că eroul mitului pe care tocmai

I-a auzit este el însuşi. I se arată apoi un obiect sacru şi bine păzit, un tjurunga şi i se spune: Acesta este cor-” /bid., p. 729 Cf. de asemeni Aranda Traditions, pp. 36 s. urm., despre „Vârsta de Aur” a strămoşilor totemici.

138 / MIRCEA ELIADE „ pul tău! – căci acest obiect ritual reprezintă trupul unui strămoş. Aceasta revelare dramatică a identităţii dintre strămoşul etern şi individul în care el s-a reîntrupat poate fi comparată cu tat tvam aşi din Upanişade. Nu este vorba în acest caz de o credinţă care constituie un apanaj exclusiv aranda. În Australia de nord-est. de pildă, când un membru al tribului unambal pleacă să picteze din nou i marginea unui wondjina pe peretele stâncii sacre (wondjina înseamnă

strămoşul internic al băştinaşului din Australia centrală). el spune: „Mă duc să mă înviorez şi să mă întăresc: mă zugrăvesc iarăşi ca să revină ploaia”. La ineluctabilitatea morţii. ca rezultat al intre-ruperii brutale a comunicării dintre cer şi pământ. primitivul aranda a răspuns cu o teorie a transmigraţiei, graţie căreia strămoşii – altfel spus aranda însuşi – se întorc niereu la viaţă. Putem distinge, deci. două feluri de primordialitate. cărora le corespund două tipuri de nostalgic: (1) acel primordium reprezentat de Marele Tată cerese şi de nernurirea celesta inaccesibilă dintelor umane obişnuite: (2) epoca labuloasa a strămoşilor, când a apărut viaţa în general şi viaţa omenească în particular. Membrii tribului aranda trăiese cu nostalgia

şi dorul paradisului pământesc reprezentat de cel de-al doilea primordium. Două tipuri de primordialitate Un asemenea proces este cunoscut şi în alte religii, chiar şi în cele mai complexe. Ne putem 12 Vezi Eliade, Australian Religions: An introduction. Part 11”, p. 227.1 Mit cosmogonic şi „lstorie sacră” / 139 referi, de pildă, la primordialitatea lui Tiamat şi la trecerea la o epoca primordială a creaţiei reprezentată de victoria lui Marduk: cosmogonia, antropogonia şi întemeierea unei noi ierarhii divine. Sau am putea face o comparaţie cu primordialitatea lui Uranos şi cu stabilirea supremaţiei lui Zeus, sau să subliniem trecerea de la aproape uitatui Dyaus la Varuna şi mai apoi supremaţiile consecutive ale lui Indra, Śiva şi Vişṇu. În

toate aceste cazuri putem spune că este implicată crearea unei noi lumi, chiar când nu este vorba despre o cosmogonie propriu-zisă. Dar aflăm că întotdeauna emergenta unei noi lumi religioase pare să fie în relaţie mai directă cu condiţia omului. Ce este mai semnificativ în această substituire a unei primordialităţi existenţiale în dauna alteia mai degrabă speculative este făptui că acest proces reprezintă o încorporare mai radicală a sacrului în viaţă şi în existenţa umană ca atare. Desigur, acest proces e destui de cornun în istoria religiilor şi nu e complet străin nici tradiţiei iudeo-creştine. Avem poate în Bonhoeffer cel mai recent exemplu al încorporării sacrului în existenţa profana a omului istoric: tot astfel putem identifica în cea mai recentă teologie

americană, teologia morţii lui Dumnezeu, o altă variantă, radical secularizată, a mitului lui deus otiosus. Putem distinge, aşadar, două tipuri de primordialităţi: (1) o primordialitate precosmica, anis-torica, şi (2) una cosmogonica sau istorică. În fapt, mitui cosmogonic deschide istoria sacră: el este un mit istoric, deşi nu în sensul iudeo-creştin al cuvântului, căci mitui cosmogonic are funcţie 1

140 / MIRCEA ELIADE de model exemplar, şi, ca atare, este reactualizat periodic. Putem, de asemeni, distinge două tipuri de nostalgie religioasă: (1) dorinţa de a reintegra totalitatea primordială care există înainte de creaţie (tipul dayak de nostalgie religioasă): şi (2) dorinţa de a recupera epoca primordială care a început

îndată după creaţie (tipul aranda). În cazul din urmă, avem de-a face cu o nostalgie după istoria sacră, a tribului. Cu asemenea mituri ale istoriei sacre – încă prezente în multe societăţi tradiţionale – are a se confrunta concepţia iudeo-creştină a istoriei. 6 Paradis şi utopie: geografie Tmtica şi eshatologie „Moda” mesianismului în ultimii zece ani a crescut considerabil numărul lucrărilor despre diversele milenarisme şi diferitele forme de utopie. Acest lucru este valabil nu numai cu privire la studiile asupra mişcărilor mesianice şi profetice primitive între care cele mai renumite sunt cele cunoscute sub numele de „cargo cults” –, ci şi în legătură cu cercetarea mesianismelor de origine iudeo-creştină, de la începutul erei noastre până

la Renaştere şi la Reforma, precum şi despre lucrările tratând despre implicaţiile religioase ale descoperirilor geografice şi ale colonizării, în principal colonizarea celor două Americi. În fine, în anii din urmă s-au publicat mai multe încercări de sinteză: istoriei, sociologi şi filozofi au căutat să compare diferitele Capitolul acesta este o versiune revăzuta şi completată a unui articol publicat pentru prima oară în engleza că o contribuţie la volumul Utopia and Utopian Thought, ed. Frank E. Manuel (Boston: Houghton Mifflin Co., 1966), pp. 260 – 280. Retipărit cu permisiunea din partea revistei Daedalus, editată de American Academy of Arts and Sciences. Versiunea originală, „Paradis et Utopie: Geographie Mythi-que et Eschatologie”, a

fost publicată îl Vom Sinn der Utopie, Eranoslahrbuch, 1963 (Zürich: Rhein-Vet-lag, 1964).

 milenarisme şi diferitele forme de utopie şi să le articuleze în vederea unei sinteze finale. Nu vom prezenta aici această enormă bibliografie recentă. E de ajuns să amintim câteva eforturi de sinteză: lucrarea lui Norman Cohn despre millenium, lucrările aparţinând lui Lanter-nari, Guariglia şi Muhimann şi tratând despre milenarisniele primitive, cercetarea lui Alphonse Dupront despre spiritul cruciadelor şi monografi-ile mai multor savanţi americani despre implicaţiile eshatologice ale colonizării. Interesul savanţilor occidentali pentru utopii şi mişcările milenariste este semnificativ: s-ar

putea spune chiar că acest interes constituie una din trăsăturile caracteristice ale gândirii contemporane occidentale. Motivele acestui interes sunt multiple. Întâi de toate, este curiozitatea trezită de cultele mesianice care au agresat societăţile „primitive” în ultimele decenii ale perioadei coloniale. Apoi, sunt cercetările recente privind importanta mişcărilor profetice din Europa medievală, în principal mişcarea lui Gioacchino da Fiore şi a gioacchiniştilor din Europa transalpina. l-ar în cele din urmă, este analiza riguroasă a implicf. Norman Cohn. The Pursuit of the Millennium, ed. a 2-a (New York, 1961): Vittorio Lanternari, Movimenti religioşi di liberta e di salvezza dei popoli oppressi (Milano. 1960): Guglielino Guariglia, Prophetisnaus und

Heilserwa. râungs-bewegungen als uolkerkundliches und religionsgeschichiliches Problem (Horn, 1959); Wilhelm E. Muhimann, Chiliasmus und Nativismus (Berlin. 1961), Cf. de asemeni Sylvia L. Thrupp, ed... Millennial Dreams în Action (Haga, 1962): Alphonse Dupront, „Croisades et eschatologie", în lJmane-simo e Esoterismo, ed. Enrico Castelli (Padova, 1960), pp. 175 – 198. Despre implicaţiile eshatologice ale colonizării Americii, vezi lucrările lui H. Richard Niebuhr. Charles L. Sanlord şi George H. Williams, citate mai jos. [Paradis fi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 143 căţiilor religioase ale colonizării Americii, pentru că aşa cum vom vedea mai încolo, descoperirea şi colonizarea Lumii

Noi s-a petrecut sub semnul eshatologiei. Efectuarea unor asemenea cercetări şi punerea unor asemenea probleme trădează o orientare de gândire extrem de grăitoare despre poziţia spirituală a omului occidental contemporan. Să remarcam, întâi de toate. că spre deosebire de sistemele de explicare deterministă a istoriei. astăzi se recunoaşte importanta factorului religios. cu deosebire importanta mişcărilor de frenezie şi de tensiune – a mişcărilor profetice. eshatologice, milenariste. Există însă ceva, după mine, şi mai semnificativ; interesul privind originile lumii occidentale recente – adică interesul privind originile Statelor Unite şi ale naţiunilor Americii Latine – trădează la intelectualii acestui continent dorinţa de a se reîntoarce în trecut spre a-şi

recupera istoria primordială, altfel spus „începuturile absolute”. Această dorinţă de întoarcere la origini, de recuperare a situaţiei primordiale, denotă de asemenea dorinţă de a reîncepe istoria, nostalgia pentru paradisul terestru în vederea căruia stra-mosii naţiunilor americane au traversat Atlan-ticul. (Într-adevăr, niciodată nu s-au publicat atât de multe cărţi având în titlu cuvântul „paradis”. ca în cazul colonizării celor douu Americi. Printre cărţile din anii din urmă, subliniem: Visao de Paraiso: os motivos edenicos no descobrimento e colonizaao de Brasil [Rio de Janeiro, 1959], de S.ergio Buarque de Hollanda; The Quest Jor Paradise (1961], de Charles L. Sanford; Wilderness and Paradise în Christian Thought [1962], de [George H. Williams,

subintitulata „From the Garden of Eden and the Sinai deşert to the American Frontier”.) Toate acestea trădează dorinţa de a recupera originile religioase şi prin acestea, o istorie primordială a acestor state transatlantice. Dar semniftcatia acestui fenomen este mult mai complexa. Se poate detecta şi dorinţa de reînnoire a vechilor valori şi structuri, speranţa într-o renovaţio radi-cala – la fel cum se poate descifra în experimentele artistice cele mai recente dorinţa de a nimici toate modurile de expresie deja deteriorate de istorie, dar şi dorinţa de a porni o experienţă artistică ab initio. Ca să ne întoarcem la tema noastră – Paradis şi Utopie – am ales două feluri de exemple. Întâi de toate aş. dori să

remarc elementele eshatologice şi paradiziace în colonizarea Americii de Nord de către pionieri, şi progresivă transforniare a „Para-disului american”. dând naştere mitului progresului infinit, optimismului american şi unui cult al noutăţii şi tinereţii. Mă voi ocupa, apoi, de un trib brazilian, tribul tupi-guarani, care. În momentul descoperirii Americii de Sud, pornise deja de-a lungul Oceanului Atlantic în căutarea unui paradis. Unele grupuri ale acestui trib continua şi azi să-l caute. În căutarea Paradisului terestru Cristofor Columb nu se îndoia că în călătoria să se apropia de Paradisul terestru. Curenţii de apa proasputa pe care i-a întâlnit în Golful Paria îşi aveau originea, în credinţa sa, în cele patru râuri ale Grădinii Edenului. Pentru

Columb, aşadar, căutarea Paradisului terestru nu era o himera. Paradis slutopie: деодгае mitica şi eshatologie / 145 Marele navigator acorda acestei descoperiri geografice o semnificaţie eshatologică. Lumea Noua însemna mai mult decât un nou spaţiu deschis propovăduirii Evangheliei. Făptui însuşi al descoperirii sale avea o implicaţie eshatologică. Într-adevăr, Columb era convins că profeţia privind răspândirea Evangheliei în toată lumea trebuia să se realizeze înainte de sfârşitul lumii. care nu era prea departe. În Cartea. profetnlor, Columb afirma că acest eveniment – adică sfârşitul lumii – va fi precedat de descoperirea noului continent, de convertirea necredincioşilor şi de nimicirea lui Antihrist. Şi el şi-a asumat un

rol capital în această dramă grandioasă, cosmică şi istorică, în acelaşi timp. Adresându-se prinţului Juan, el exclamă: „Dumnezeu m-a făcut pe mine crainicul unui cer nou şi al unui pământ nou despre care a vorbit în Apocalipsă Sfântului Ioan. după ce grăise şi prin gura lui Isaia. Şi mi-a arătat locul în care să le găsesc. „Expediţiile transoceanice şi descoperirile geografice care au zguduit şi au transformat Europa occidentală au avut loc în această atmosferă mesianică şi apocaliptică. Peste tot în Europa se credea într-o regenerare iminenta a lumii, chiar dacă raţiunile şi cauzele acestei regenerări erau complexe şi adesea contradictorii. Colonizarea celor două Americi a început sub acest semn eshatologie: oamenii credeau că a venit

timpul reînnoirii lumii creştine, şi adevărata reînnoire era întoarcerea în Paradisul terestru sau, cel puţin, reînceperea Istoriei sacre, reite-i” Charles L. Sanford. The Quest for Paradise (Urbana, 1 Illinois. 1961), p. 40.

 rărea întâmplărilor prodigioase din Biblie. Acesta este motivul pentru care literatura perioadei. Şi tot astfel predicile, memoriile şi corespondenţa timpultii, abundă în aluzii paradiziace şi esha-tologice. În ochii englezilor, de pildă, colonizarea Americii nu făcea decât să prelungească şi să desăvârşească o Istorie sacră, începută în primii ani ai Reformei. Într-adevăr, avântui pionierilor către Apus continua marşul triumfal pe care înţelepciunea şi adevărata

religie îl pornise cândva din Orient spre Occident. Deja de la o vreme. teologii protestanţi erau înclinaţi să identifice Apusul cu progresul spiritual şi material. Anumiţi teologi transferaseră teoretic Chivotui Legamintului lui Avraam cu Dumnezeu în mâinile englezilor. Aşa cum scria teologul anglican William Crashaw, „Dumnezeul lui Israel este... Dumnezeul Angliei". În 1583, Sir Humphrey Gilbert considera că, dacă Anglia pusese stăpânire pe „teritorii întinse şi plăcute", lucrul se datora, fără îndoială, faptului că cuvântul Domnului, adică religia, care pornise din Răsărit, înaintase progresiv spre Apus, unde, adăugă el, „se va opri, probabil". Simbolism solar Este vorba de un motiv destui de frecvent în literatura engleza a

epocii. Teologul Thomas Bumet, în lucrarea sa Archa. cologia. e (1692), scria: „Ştiinţă, ca şi soarele, îşi începe cursul din Răsărit, apoi o ia către Apus şi aici ne bucurăm de multă vreme de lumină să”. l-ar episcopul Beri keley, în celebrul său poem care se deschide cu Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 147 versurile „Westward the course of empire takes its way...”, reia analogia cu soarele ca să exalte rolul spiritual ai Angliei De altfel, Berkeley nu făcea decât să se conformeze unei tradiţii europene cu o vechime de peste două secole. Într-adevăr, hermetismul egiptean şi simbolismul solar, repus în rol de Marsilio Ficino şi de umaniştii italieni, cunoscuseră o vogă extraordinară după descoperirile lui Copernic şi Galilei,

descoperiri care, pentru contemporani, ilustrau în primul rând triumful soarelui şi ai heliocentrismului. Cercetări recente au dezvăluit implicaţiile religioase. În majoritatea cazurilor ascunse ori camuflate, ale astronomiei şi cosmo-grafiei Renaşterii. Pentru contemporanii lui Copernic şi Galilei, heliocentrismul era mai mult decât o teorie ştiinţifică: el marca victoria simbolismului solar asupra Evului Mediu, altfel spus, revanşa tradiţiei hermetice – considerată venerabilă şi primordială, precedându-i pe Moise, Orfeu, Zoro-astru şi Platon – asupra provincialismului Bisericii medievale. Tema simbolismului solar în Renaştere este complexă ca să o pot aborda aici, dar această scurtă aluzie este necesară ca să putem înţelege accentul pus pe analogiile

solare la autorii care exalta semnificaţia religioasă a colonizării Lumii Noi. Primii colonişti englezi în America se considerau aleşi de Providenţa să cladeasea o „cetate pe înălţimi” care să slujească drept exemplu de adevărata Reforma pentru întreaga Europă. Ei Vezi textele citate de Charles L. Sanford. ibtd... pp. 52 s. urm. Vezi de asemenea George H. Williams, Wilderness and Paradise în Christian. Thought (New York, 1962). pp. 65 s. 1 urm.

 urmau soarele în drumul lui spre Extremul Occident, prelungind şi continuând de o maniera prodigioasă transmiterea religiei şi a culturii de la Răsărit către Apus. Ei vedeau un semn al Providenţei divine în făptui că America rămăsese ascunsă europenilor

până în vremea Reformei. Primii pionieri nu se indolau că actul final al regenerării morale şi al mântuirii universale va începe cu ei, pentru că ei fuseseră primii care au urmat soarele în drumul lui spre grădinile paradiziace ale Apusului. Poetul anglican George Herbert scria în poemul sau Church Militant: Religion stands tip-toe în our land Ready to pass to the American ştrand. (Religia sta în vinul picioarelor la noi în ţară, Gata să treacă pe ţărmul american.) Şi acest „ţărm american". aşa cum am văzut şi vom vedea mereu în cele ce urmează, era încărcat de elemente paradiziace. Ulrich Hugwald profeţi-zase că, după descoperirea Americii, omenirea se va întoarce „la Hristos, la Natură, la Paradis". Mai mult decât oricare naţiune modema, Statele

Unite erau produsul Reformei protestante în căutarea unui Paradis terestru în care reformarea Bisericii să se desăvârşească. Relaţia dintre Reforma şi recuperarea Paradisului terestru a impresionat un mare număr de autori, de la Heinrich Bullinger la Charles Dumoulin. Pentru aceşti teologi, Reforma a apropiat venirea marii Citat de Ch. L. Sanford, Questfor Paradise, p.53. „Ibid., p. 74. Vezi şi G.H. Williams, Wilderness and Paradise, pp. 99 s. urm.: H. Richard Niebuhr, The Kingdom of God în America (New York, 1937). Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 149 vârste a beatitudinii paradiziace. Este semnificativ făptui că această temă milenaristă s-a bucurat de cea mai mare popularitate cu puţin timp înainte de colonizarea Americii şi

de revoluţia lui Cromwell. Nu este, deci, surprinzător să constaţi că doc-trina religioasă cea mai populară în colonii era că America fusese aleasă între naţiunile lumii drept locul celei de-a doua veniri a lui Hristos şi că milleniu. m-ul, deşi esenţialmente de natură spirituală. se va însoţi de o transformare paradiziaca a pământului. ca un semn exterior al desăvârşirii interioare. Său. cum scria eminentul puritan american Increase Mather, rectorul Universităţii Harvard între 1685 şi 1701: „Când împărăţia lui Hristos va uniple tot pământul. acest Parnant se va întoarce la starca paradiziacă”. Paradisul american De altfel, unii pionieri ai Vestului vedeau deja multe locuri din America asemeni Paradisului. Călătorind de-a lungul

coastei Noii Anglii în 1614, John Smith o compara cu Edenul: „Niciodată nu s-au înţeles mai bine cerul cu pământul ca să făurească un tărâm pe care omul să-l locuiască... Am dat din întâmplare peste o ţară aşa cum a ieşit din mâinile lui Dumnezeu”. George Alsop infa. tisează Maryland-ul că pe singurul loc ce pare a fi „raiul pământesc”. Arborii, plantele, fructele, florile sale, scria el, vorbesc în „hieroglife despre starea noastră adamica sau primitivă”. Alt autor Increase Mather, Discourse on Prayer, citat de Sanford în Quest for Paradise, pp. 82 – 83., 1

150 / MIRCEA ELIADE descoperea „viitorul Eden” în Georgia – o regiune aflată pe aceeaşi paralelă terestră cu Palestina: „Дce1 Canaan făgăduit, ales şi arătat de

însuşi Dumnezeu, ca să binecuvânteze Lucrarea unui Popor îndrăgit de El”. Pentru Edward Johnson, Massachusetts este locul „unde Domnul va face un Cer nou şi un Pământ nou”. Tot astfel, puri-tanul din Boston, John Cotton, îi informă pe cei care se pregăteau să se îmbarce din Anglia spre Massachusetts că îi se acordă un privilegiu ceresc, graţie „cartei care i s-a dat lui Adam şi urmaşilor lui în Rai”. Dar aceasta nu reflectă decât un singur aspect al experienţei milenariste a pionierilor Americii. Pentru mulţi alţi emigranţi, Lumea Noua reprezenta un deşert bântuit de demoni. Acest lucru, însă, nu le diminuează exaltarea eshatologică, căci îi s-a propovăduit mereu că neeazurile prezente nu eraudecât o încercare morala şi

spirituala înainte de a ajunge în paradisul pământesc care le-a fost făgăduit. Pionierii americani se socoteau în situaţia evreilor după ce au traversat Marea Roşie, după cum, tot astfel, în ochii lor, condiţia lor în Anglia ori Europa fusese un fel de robie egipteană. După teribilă încercare a traj versarii deşertului, ei vor intra, în sfârşit, în Canaan. Aşa după cum scria Cotton Mather: „Desertui sălbatic pe care l-am străbătut ca să 1 ajung în Ţara Făgăduinţei era plin de şerpi de foc {zburând".; Textecitateth [d., pp.83 – 85. «Cf. Williams. Wilderness and Paradise, pp. 103 s. urm., 108 s. urm. Sanford, Quest for Paradise, p. 87. Cf. de asemeni Williams. Wilderness and Paradise, p. 108.1 Paradis şi utopie: geografie miticci şi eshatologie /151 Dar, mai târziu. o nouă

idee ia naştere: Noul Ierusalim va fi, în parte. produsul muncii omului. Jonathan Edwards (1703 – 1758) credea că munca va transforma Noua Anglie într-un fel de „rai pe pământ”. Vedem cum milenarismul pionierilor americani duce treptat către ideea de progres. Într-o primă etapă, se stabileşte un raport între paradis şi posibilităţile pământeşti existente în Lumea Nouă. În etapa următoare. tensiunea eshatologică scade şi acest lucru se realizează omiţându-se perioada de decădere şi mizerie care trebuia să preceadă „Ultimele Zile”, ajungându-se, în cele din urmă, la ideea unei desăvârşiri treptate şi nein-trerupte. io Dar înainte de a se cristaliza în ideea americană de progres. milenarismul pionierilor a suferit alte

metamorfoxe. Prima criză importantă a acestei eshatologii puritaniste a fost provocată de luptă între marile puteri europene pentru întemeierea unui imperiu colonial. Roma şi naţiunile catolice au fost asimilate cu Antihrist, de nimicirea lor depindea împărăţia viitoare.» La un moment dat, literatura colonială engleza era dominată de o singura temă: invadarea Ame-i râcii de către Antihrist, care ameninţa să ruineze 1 speranţa în victoria glorioasă a lui Hristos. Pentru; John Winthrop, prima sarcină a Noii Anglii era 1 „să înalţe o redută împotriva domniei lui Antihrist! pe care iezuiţii sunt pe punctul de a o întemeia pe 1 aceste locuri”. Alţi autori afirmau că Lumea Noua fusese un adevărat Paradis înainte de venirea catolicuor. 1

Sanford, Questfor Paradise, p. 86.1 вюткд

152 / MIRCEA ELIADE Evident, rivalitatea dintre putrile europene în vederea dominarii impenilor transatlantice avea în mare măsură un caracter economic, dar ea era exacerbată de o eshatologie aproape maniheista: totul părea să se reducă la lupta dintre Bine şi Rău. Autorii coloniali vorbeau despre ameninţa-rea pe care francezii şi spaniolii o făceau să planeze asupra coloniilor englezeşti că despre „o nouă captivitate babiloniană” sau că despre „o robie egipteană”. Francezii şi spaniolii erau „tiranii”. „servitorii lui Antihrist”. Europa catolică era prezentata că o lume căzută, un Infern contrastând cu Paradisul Lumii Noi. Se spunea „Ori Cerul, ori Europa”, cu înţelesul de „Ori Cerul. ori

la dul”. Încercările suferite de pionierii deşertului american aveau drept ţel principal răscumpărarea omului de păcatele trupeşti ale Lumii Vechi necredincioase. 11 Întoarcerea la creştinismul primitiv Atâta vreme cât conflictul dintre Bine şi Rău era încarnat, în ochii pionierilor americani, în lupta dintre protestantism şi catolicism, Anglia a fost ferită de atacuri. Dar, după 1640, a început tensiunea dintre colonişti şi ţara mama. Pentru perfecţioniştii din colonii, Reforma engleza este imperfectă. Şi mai rău: practicile religioase din Anglia sunt c-onsiderate lucrarea lui Antihrist. În imageria apocaliptică din coloniile americane, locul Rornei este luat de Anglia. Consecinţa imediată a acestei substituiri este că pionierii coloni-” Sanford, ibid... pp.

89 s. urm. Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 153 zători – în calitate de popor „ales” – încep să-şi socotească misiunea lor în pustie nu doar că o continuare a unei activităţi religioase tradiţionale, dar că pe ceva în întregime nou. Plini de speranţa unei renaşteri departe de Infernul european, coloniştii considerau că sunt pe punctul de a inaugura etapa finală a Istoriei. În 1647, John Eliot, apostol al arnerindienilor, vestea „aurora, dacă nu chiar izbucnirea soarelui Evangheliei... în Noua Anglie”. Un atare limbaj indică o ruptura profundă cu trecutul european. Şi trebuie precizat că o asemenea ruptură a avut loc cu mult înainte de Războiul de independenţă. În 1646, Noua Anglie se consideră un stat liber şi „nu o

colonie sau corporaţie a Angliei”. Raţiunile acestei prise de coAscience în privinţa autonomiei erau în primul rând de ordin religios. Cotton Mather aşteptă întoarcerea celor dintâi timpuri ale creştinismului în Noua Anglie. „Pe scurt – scria el – prima vârsta a lumii era Vârsta de Aur: pentru a o recupera. omul trebuie să devină protestant. chiar puritan, aş putea să adaug. „Aceasta rein-toarcere la Vârsta de Aur a creştinismului primitiv trebuia să aducă o transfigurare a pământului. Aşa cum declară Increase Mather, restaurarea Bisericii primitive trebuia să transforme pământul într-un paradis. Ruptura cu Anglia şi cu trecutul european se agrava, în măsura în care pionierii se pregăteau pentru milleniwn întorcându-se la virtuţile

Bisericii primitive. Pentru puritani, principală virtute creştină era simplicitatea. Pe de altă parte, 2 Cf. Sanford. op. cit., pp. 96 s. urm. Texte citate în ibid., p. 104.

154 / MIRCEA ELIADE inteligenta, cultură, erudiţia, manierele, luxul erau opera Diavolului. John Cotton scria: „Cu cât eşti mai cultivat şi mai inteligent, cu atât eşti mai pregătit să fii în slujba Diavolului. „Complexul de superioritate al pionierilor şi misionarilor Frontierei era în plină formare. Această întoarcere la creştinismul primitiv, care trebuia să readucă raiul pe pământ, implica totodată dispreţui pentru erudiţia iezuiţilor, precum şi critică aristocraţiei engleze – cultivată, elegantă, sofisticată. obişnuită cu puterea şi autoritatea. Extravagantă sau luxul vestimentar

devenise păcătui prin excelenţă al „gentleman”-ului. În cartea sa Simple Cobbler of Aggawam (1647), Nathanael Ward punea în contrast viala simplă şi superioritatea morală a colo nistiloicu moravurile corupte ale Angliei şi scotea din această comparaţie dovada progresului către starea paradiziaca a Bisericii primitive. Coloniştii proclamau superioritatea lor morală asupra englezilor recunoscându-se. Însă. inferiori în ceea ce priveşte cultura şi vestimentaţia. După Charles L. Santord. originea complexului american de superioritate – complex manifestat atât în politica externă, cât şi în efortul entuziast de a difuza pe întreaga planetă „modul american de viaţă” – se alla în activitatea misionarilor Frontierei. s-a

dezvoltat un întreg simbolism religios al Frontierei, simbolism care a prelungit eshatologia pionierilor până în plin secol al XIX-lea. Marile păduri, singurătatea câmpiilor nesfir-site, fericirea vieţii rurale sunt puse în contrast cu păcatele şi viciile oraşelor. O nouă idee îşi face Ibid., pp. 105 s. urm. Ibid., pp. 93 s. urm. Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 155 loc: paradisul american este infestat de forţele demonice venite din Europa oraşelor. Critică aristocraţiei, a luxului şi a culturii se subsumează acum criticii oraşelor şi a vieţii urbane. Marile mişcări religioase de tip „revival" au început pe Frontieră şi n-au afectat oraşele decât mai târziu. În oraşe, însă, acest „revival-ism era mai popular printre săraci decât printre cei avuţi şi

cultivaţi. Ideea fundamentală era cu decăderea religiei se datora viciilor din oraşe, mai ales intoxicării cu alcool şi luxului, păcate proprii aristocraţiei de origine europeană. Căci infernul, evident, era, şi a rămas, „the way of Europe”... American Way of Life” şi originile sale religioase Dar, aşa cum am arătat deja, milenarismul eshatologie şi aşteptarea Paradisului pământesc au suferit o radicală secularizare. Mitui progresului şi cultul noului şi al tinereţii sunt rezultatele cele mai notabile ale acestei secularizări. Totuşi, chiar sub forma aceasta drastic secularizată, se mai pot ghici entuziasmul religios şi aşteptarea eshatologica ce i-au inspirat pe înaintaşi. Căci, pe scurt, atât primii colonişti cât şi imigranţii europeni de

mai târziu porneau spre continentul american că spre o tara în care se puteau naşte din пои, altfel spus, puteau să înceapă o nouă viaţă. „Noutatea” care îi fascinează încă pe americanii de azi este o dorinţa de structură religioasă. În această „noutate” se cauta o „re-naştere”, se aşteaptă o nouă viaţă. Ibid., pp. 109 s. urm. 1: – 156 / MIRCEA ELIADE New England, New York, New Haven – toate numele acestea exprima nu numai nostalgia pentru tarirnul natal abandonat, ci şi, mai ales, speranţa că în aceste noi tărâmuri şi noi oraşe viaţa poate cunoaşte noi dimensiuni. Şi nu numai vlata: totul. În acest continent care a fost socotit rai pământesc, trebuie să fie mai mare. mai frumos. mai puternic. În New England, regiune des-crisa ca fiind „asemeni Grădinii

Raiului”, potârnichile avcau faima de a R atât de man încât nu mai pot zbura. iar curcanii erau graşi ca nişte miei. Gustul american pentru grandios. Şi el de origine religioasă. este împărtăşit chiar de spiritele cele mai lucide. Nădejdea re-nasterii la o nouă viala – şi aşteptarea unui viitor nu doar mai bun. ci beatific – se poate recunoaşte de asemenea în cultul american pentru tinereţe. Potrivit lui Charles L. Sanford, americanii şi-au căutat din ce în ce mai mult inocenta pierdută în copiii lor. Acelaşi autor considera că exaltarea faţă de tot ce e nou, care i-a obsedat pe pionierii din Far West. a întărit indivi-dualismul în dauna autorităţii, dar a contribuit de asemeni la accentuarea ireverenţei americane faţadeistoriesitradiţie. Vom

încheia aici aceste câteva consideraţii privind transformările eshatologiei milenariste a pioi nierilor Americii. Am văzut cum, pornind în căutarea Paradisului pământesc transatlantic, primii exploratori erau conştienţi de faptul că joacă un! rol important în istoria mântuirii. Am văzut cum America, după ce a fost identificată cu Paradisul i „ Texte citate de Sanford în ibid., p. 1.11. Cf. ibid., pp. 112. s. urm. Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie /157 terestru, a devenit locul privilegiat unde puritanii trebuiau să desăvârşească Reforma, considerată eşuată în Europa: şi cum credeau. emigranţii că scăpaseră de la dul Europei şi aşteptau o nouă naştere în Lumea Nouă. Am văzut de asemenea în ce măsură America modema este rezultatul

unor astfel de speranţe mesianice, al acestei încrederi în posibilitatea dobândirii paradisului aici pe pământ, al acestei credinţe în tinereţe şi în simpli-citatea minţii şi a sufletului. Am putea continua analiza şi arată cum îndelungată rezistenţa a elitelor americane faţă de industrializarea ţării şi exaltarea dată de acestea virtuţilor agriculturii pot fi explicate prin aceeaşi nostalgic pentru Paradisul terestru. Chiar şi atunci când urbanizarea şi industrializarea triumfasera peste tot, imaginile şi clişeele folosite de pionieri au continuat să-şi păstreze prestigiul. Ca să dovedească ideea că urbanizerea şi industrializarea nu implică în mod necesar (precum în Europa!) viciul, sărăcia şi decăderea moravurilor, proprietarii de fabrici şi-au înmulţit operele

filantropice, construind biserici, şcoli şi spitale. Trebuia, cu orice preţ, demonstrat că, departe de a ameninţa valorile spirituale şi religioase, ştiinţă, tehnologia şi industria le garantează acestora i triumful. O carte apărută în 1842 se intitula The Paradise within the Reach of All Men, by Power of Nature and Machinery. Şi am putea decela nostalgia Paradisului, dorinţa de a regăsi „Natura” strămoşilor, în tendinţa contemporană de a părăsi metropolă şi a căuta refugiu în suburbii, în cartiere somptuoase şi liniştite. aranjate cu grijă ca nişte adevărate peisaje paradiziace.

158 / MIRCEA ELIADE Dar nu este în intenţia noastră să prezentăm o analiză a metamorfozei idealului milenarist american. Ceea ce e important a fi subliniat (au făcut-o

şi alţi autori) este făptui că siguranţa de a avea o misiune eshatologică. Şi mai ales aceea de a regăsi perfecţiunea creştinismului primitiv şi de a recupera Paradisul pe pământ, nu este susceptibila de a fi uitată atât de uşor. Este foarte probabil că modul de comportament al americanului mediu din zilele noastre. precum şi ideologia politica şi culturală a Statelor Unite să mai reflecte consecinţele certitudinii puritanilor că au fost meniţi să restaureze Paradisul terestru. Nostalgia adamică a scriitorilor americani 0 eshatologie asemănătoare se poate detecta în ceea ce s-ar putea numi revoltă împotriva trecutului istoric, revolta din belşug ilustrată de aproape toţi scriitorii americani importanţi din primele două treimi ale

secolului al XIX-lea. Elementele paradiziace – cel puţin acelea de origine iudeo-creştină – sunt mai mult sau mai puţin refulate, dar aflăm dorul după un nou început, exaltarea inocentei „adamice”, a plenitudinii beatifice de la începutul istoriei. În cartea; The American Adam (1955), R.W.B. Lewis a reunit un mare număr de citate revelatoare din care am putea da la nesfârşit. În „Earth's Holocaust”, o povestire fantastică scrisă în 1844, Nathaniel Hawthorne prezintă viziunea unui cosmic foc în aer liber care distruge heraldica vechilor familii i artstocratice, mantiile şi sceptrele regalităţii şi alte simboluri ale vechilor instituţii, iar în final i Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 159 întreg corpus-ul literaturii şi filozoflei europene.

„Ei, bine, acum – spune principalul oficiant al spectacolului – o să scăpăm de greutatea gândurilor celor morţi”. Iar în „The House of the Seven Gables” (1850), unui din personaje, Holgrave, exclamă: „N-o să scăpăm niciodată. niciodată, de trecutul asta? El zace peste clipa prezentului aidoma cadavrului unui uriaş!” El se plânge de faptul că „citim cărţile morţilor! Râdem de glumele morţilor şi plângem trăind sentimentele morţilor!” Hawthorne regreta, prin gura lui Holgrave, purtătorul sau de cuvânt. că edificiile publice – „capitalele noastre. parlamentele, tribunalele, primanile şi bisericile noastre” – sunt construite din „materiale durabile cum sunt piatră şi cărămizile. Era mult mai bine să se fi prăbuşit în ruine la fiecare douăzeci de

ani sau cam aşa ceva. ca să le amintească oamenilor să-şi examineze şi să-şi reformeze instituţiile pe care aceste clădiri le reprezintă” (Lewis, The American Adam, pp. 1819). Aceeaşi respingere mânioasă a trecutului istoric o aflăm la Thoreau. Toate obiectele. toate valorile şi simbolurile asociate trecutului trebuie să fie date prada focului. „Privesc la Anglia de azi – scrie Thoreau – ca la un bătrân gentleman care calato-reste încărcat cu o mare cantitate de bagaje, fleacuri acumulate într-o lungă existenţa, care nu. are curajul să le pună pe foc” (ibid... pp. 21 – 22). Lewis arata cât de persistenta era imaginea unui Citat de R.W.B. Lewis, The American Adam (Chicago, 1955), p. 14. Încă în 1789 într-o scrisoare din Paris. Thomas Jefferson afirmă solemn

că „pământul aparţine, în uzufruct. celor vii: morţii n-au asupra lui nici putere. nici drepturi” i (ibid., p. 16) L.

160 / MIRCEA ELIADE Adam american, cât de adâncă era convingerea că în America omenirea are şansă unică să înceana istoria din nou. Nostalgia adamică supravieţuieşte de asemeni într-o formă camuflata, la mulţi dintre scriitorii epocii. Thoreau ilustrează admirabil ce poate să însemneze o „viaţa adamică”. El îşi considera baia de dimineaţă într-un heleşteu „un exerciţiu religios şi unul din cele mai bune lucruri pe care le-am făcut” {ibid... p. 22). Pentru el era un fel de ritual de re-naştere. iubirea lui Thoreau pentru copii avea şi ea un caracter „adamic”: „flecare copii începe lumea din nou”. scrie

el, nedându-şi seama poate. de marea descoperire pe care o face 0 asemenea aspiraţie pentru „adamic”. pentru primordial, reflectă un timp „arhaic” de mentalitate, rezistând istoriei şi exaltând „sacralitatea” vieţii şi a trupului. Whitman, care se autointitulează „Cântaretui poemelor adamice”. declară că mireasma trupului lui este mai „îmbălsămata decât orice rugăciune” şi capul lui „mai presus decât orice biserici şi biblii şi crezuri” (ibid., p 43) Lewis recunoaşte, pe bună dreptate, „un narci sism adamic” în asemenea proclamaţii extatice „Dacă este ceva ce venerez pe lumeeste întinderea trupului meu”: său: „Pe dinafară şi pe dinăuntru sunt dumnezeiesc şi sfintese orice lucru pe care-l ating – proclamaţii extatice care ne

amintesc unele texte tantrice. Lewis detectează şi la Whitman motivul paradigmatic – trecutul e mort, trecutul e un cadavru – dar, „în viziunea lui Whitman, trecutul fusese definitiv nimicit prin ardere, încât este uitat cu desăvârşire” (ibid., p.44). Whitman şi contemporanii lui împărtăşeaunadei dea generală că omul se născuse din nou într-o Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie /161 lume nouă şi, cum spune Lewis, „rasa umană luase un nou start în America” (ibid... p. 45). Whitman exprima cu forţa şi strălucire aceasta obsesie a primordialului, a începutului absolut. „Îi plăcea să recite din Homer mergând de-a lungul ţărmului oceanului” (ibid., p.44) pentru că Homer aparţinea de primordlum, el nu era

produsul istoriei: el întemeiase poezia europeană. Dar reacţia împotriva acestei noi versiuni a mitului paradisului nu avea să întârzie. Bătrânul Hemy James, tatăl lui William şi al lui Henry. afirma cu îndrăzneală că „primul şi cel mai mare serviciu pe care i I-a făcut Eva lui Adam a fost să-l azvârle afară din Paradis” (ibid., p. 58). Cu alte cuvinte, numai după ce a pierdut Paradisul, omul a început să devină el însuşi: disponibil. deschis spre cultură, perfectibil, dând sens creator şi va-loare existenţei umane, vieţii şi lumii. Dar istoria acestei demistificări a nostalgiei paradiziace şi adamice americane ne-ar îndepărta prea mult de i tema discuţiei noastre. Tribul guarani în cauterea Paradisului pierdut în 1912. etnologul brazilian Curt Nimuendaju

a întâlnit de-a lungul coastei, lângă São Paulo, un grup de indieni guarani care se opriseră acolo căutând Paradisul pierdut. Dansau fără încetare de mai multe zile în speranţa că trupurile lor vor ajunge, prin mişcare continuă, uşoare, şi vor putea să zboare la cer până la casa „Marii Noastre Mame” care îşi aşteaptă copЩ în răsărit. Dezamăgiţi, dar cu credinţa rămasă intactă, ei au făcut calea întoarsă, &

162 / MIRCEA ELIADE – nea aventura celestă. 20 va» ei pentru o aseme-Aceasta căutareaunui Paradispierdutera – madintr-o serie de migratu întreprinse 1 te «°le Prima tentiva de găsi. Ţara lubita” datează din 1515.21 Dar mai ales între 1539 şi 1549 a avut loc mareagr M P tarea tarill Marelui Strămoş”. Porniţi din regiunea Pemarn s—

ntu – imaginaţiasprors „aprins nefecitele etâal ™ măsură cuceritor al Dorado иШЗ,”: , P-tosul 1 tnburilor guarani în căutarea „Tarii-udel Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 163 nu exista”. Alfred MetrauX ŞI Egon Schaden, mai apoi, au completat şi detaliat aceste informaţii. Această căutare colectivă a Raiului s-a prelungit timp de patru secole, şi poate fi fără îndoială clasificată printre cele mai singulare fenomene religioase ale Lumii Noi. Într-adevăr, mişcările descrise de Nimuendaju în 1912 continuă şi azi, dar numai un singur trib guarani, anume mbua, mai cauta şi acum Raiul spre est. Alţii cred că Raiul se găseşte în centrul pământului sau la zenit. Vom mai avea ocazia să ne întoarcem asupra diverselor localizări şi

topografii ale Paradisului. Pentru moment, să semnalăm o caracteristică a „ Curt Nimuendaju, „Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Gnindiagen der Religion der Apapocuva-Guarani”. Zeitschrift Jur Ethnologie, 46 (1914): 284 – 403: Alfred Metraux, „Migrations historiques des Tupi-Guaranis”, Journal de la Société des Americanisles, n.s. 19 (1927): 1 – 45: Alfred Metraux, „The Guarani”, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143: Handbook ol South American Indians. 3 (1948): 69 – 94: Alfred Metraux, „The 1 Tupinamba”. ibid... pp. 95 – 133; Alfred Metraux, Religions et magies d’Amérique du Sud Paris, 1967) pp. 11 – 41: Egon Schaden, „Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-j Indianer” (cf. nota 21):

Egon Scahaden. Aspertos Junda-l mentais da cultura guarani, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras, Boletin no. 188 São Paulo, 1954, p. 185 – 204: id. „Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-indianer", XXXth International Congress ol Americanists (Cambridge, 1952), pp. 179 – 186. Cf. de asemeni Maria Isaura Pereira de Queiroz", L'influence du milieu social inteme sur leş mouvements messianiques bresiliens". Archives de Sociologie des Religions, 5 (1958): 3 – 30: Wolgang H. Lindig, „Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani", în Wilhelm E. Muhimann, Chiliasmus und Nativismus (Berlin, 1961) pp 19 – 40: Rene Ribeiro, „Brazilian Messianic Movements",

în Millenial Dreams, ed. Thrupp. pp. 55 – 69. Schaden, „Der Paradiesmythos”, p. 152, şi Aspectuos fundamentais. p. 186. i 164/MIRCEAEUADE religiei triburilor tupi-guarani: rolul considerabil deţinut de şamani şi profeţi. Ei sunt aceia care în urma unor visuri şi viziuni pe care le-au avuau declanşat şi au condus expediţiile spre Tara-unde-Raul-nu-exista. Chiar şi în friburile care nu erau devorate de dorinţa căutării Paradisului şamanii reuşiseră să răscolească toată populaţia tribunior, tolosind în nararea viselor şi extazelor lor anumite imagini tipic paradiziace. Un iezuit din secolul al XVI-lea scria cu privire la tribul tupinamba: Şamanii îi conving pe indieni să nu muncească să nu meargă pe câmp, făgăduindu-le că recoltele vor res singure. că hrananu va fi

sărăcăcioasă ci le va u 1 colibele. Şi că ЫПее vor începe să 1. săgeţile vor vâna singure în folosul proprietarilor for şi el S numeroşi duşmani vor fi prinşi de la sine. Ei mai propo” 1 văduiesc ideea că bătrânii vor redeveni tineri.25 – 1 Recunoaştem aici sindrornul paradiziac al! Vârstei de Aur. Ca să-i grăbească sosirea, indienii renunţau la toate activităţile profane şi dansau zi şi noapte, îndemnaţi de profeţii lor. Aşa cum vom vedea mai încolo, dansul este pentru ei cel mai eficace mijloc de a atinge extazul său, cel puţin de a se apropia de zei. Mai mult decât alte populaţii arhaice, tupi-gua-ranii sunt avizi să primească revelaţiile venite de la flintele supranaturale prin intermediul viselor şamanilor. Şi, tot astfel, mai mult decât triburile învecinate. tupi-

guaranii au făcut tot posibilul să rămână permanent în contact cu lumea supranaturala ca să poată primi, când va veni timpul, Citat de Metraux. „Leş Messies”, p. 108., Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 165 instrucţiunile indispensabile pentru a ajunge în Paradis. De unde vine aceasta atât de singulară sensibilitate-religioasă, această obsesie a Paradisului. această teamă că nu vor înţelege la timp mesajul divinităţii şi spaimă de riscul. subsec-vent. de a pieri într-o catastrofă cosmică inii-nenta? SUrsitul lumii, Răspunsul la această întrebare ni-l dau initurile. În toate mitologiile triburilor guarani supra-l vieţuind încă în Brazilia. există tradiţia potrivit căreia pământul anterior a fost

distrus de un foc; sau un potop. Şi dezastrul se va repeta într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. i Credinţa într-o catastrofă viiloare este însă rară la alte grupuri tupi.26 putem considera aceasta 1 drept o influenta crest ina? Nu în mod necesar. Idei similare au fost atestate la multe alte populaţii arhaice. Şi, ceea ce este mai important, în anumite cazuri este dificil de precizat dacă dezastrul cosmic a avut loc numai în trecut sau dacă i se va repeta şi în viitor: aceasta deoarece gramatica limbilor respective nu face distincţie între trecut şi viitor. În sursit, trebuie să ne schaden, Aspectuoslundamentais. p. 187. Credinţa într-o catastrofă viitoare este atestata la populaţiile banguano (Metraux): munduruku (R.P. Albert Kruse, Anthropos [1951], p.

922): tukuna (Nimuendaju, The Tukuna [Berkeley and Los Angeles, 1952], pp. 137 – 139)”. Cf. Mircea Eliade, Myth and Reality (New York, 1963), pp.55 s. urm. 1...

amintimrnittukumadupacarevutoareacata-strofa va fi opera eroului cultural Dvoi Acesta este mâniat de alterarea tradiţiilor tribului dat-o rita corttactului cu creştinii albi. Această credinţă este comparabilă parţial cu cea a guaranilor Or ecgreu să credem că un mit care anunţa un sit eminent al lumii ca urmare a influenţei culturale a albilor ar fi de origine crest ina Oricum ar fi. nu toate triburile guari, şi imaginează la fel sfârşitul lumn. Cei din tribul mba aşteaptă un potop iminent. ori un loc de proporţii cosmice. ori un întuneric

adăstând la nesfârşit peste pământ. Pentru populaţiile nandeva catas-rofa finala va fi provocată de explozia pământului. conceput ca un disc. În sfârşit. kaiova îşi imaginează că sfârşitul lumii va fi provocat de nişte onstn, cai zburători şi maimuţe vânând cu săgeţi de vapaic. Trebuie să arătăm că reprezentarea şi căutarea Paradisului sunt în legătură directă cu ama de o catastrofă apropiată. Migraţiile au fost clansatededorintasidesperantadeaatinge Tara-unde-Raul-nu-exista, înainte de instalara apocalipsei. Numele pe care triburile guarani! dau Paradisului conţin ideea că acesta este sm – gurul loc în care eşti ferit de nimicirea universală Nandevu îl numesc yvy-norni mybre ţară unde te ascunzi”: altfel spus. locul unde găseşti

refugiu în timp de catastrofă. El se mainumeste y-mara-ey, „Tara-unde-aul-nu-exista. sau mai sim Plu yuay. „Cerul”. Paradisul este locul unde nu te Schaden, Aspectuos J-undamentais p 187Der Pя. & l & Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 167 temi – şi locuitorii lui nu cunosc nici foamea, nici boala, nici moartea.29 Vom reveni îndată la structura Paradisului şi a mijloacelor de a accede la el. Dar, mai întâi, vom lua în considerare motivele pentru care. potrivit guaranilor. va avea loc, în chip inevitabil, sfârşitu lumii. Contrar credinţei foarte răspândite. impar-tasite atât de iudaism cât şi de creştinism, sfârşitul lumii nu decurge în mod necesar din existenţa păcatelor. Pentru guarani, omenirea, precum şi pământul însuşi au

obosit şi doresc odihnă. Nimuendaju crede că ideile indienilor apapocuva privind nimicirea lumii sunt produsul a ceea ce el numeşte „pesimismul indian”.30 Unul din informatorii lui îi spunea: „Azi pământul este bătrân şi seminţia noastră nu se va mai înmulţi. Vom merge să-i vedem din nou pe cei morţi, va cădea întunericul, lilieci ne vor atinge cu aripile, şi toţi câţi ne mai aflăm pe pământ ne vom găsi sfârşitul. l 0 oboseala cosmică, o epuizare universală foşneşte în aceste cuvinte. Nimuendaju înregistrează şi experienţele extatice ale unui şaman: în cupa extazului, în prezenţa zeului suprem, Nanderu-vuvu. a auzit Pământul implorându-l pe Dumnezeu să pună capăt creaţiilor sale. „Sunt ostenit”, geme Pământul. „Sunt îmbuibat cu cadavrele pe

care le-am înghiţit. Lasă-mă să mă odihnesc, Tata. Şi apele îl implorau pe Creator să le dea odihnă, şi arborii... şi tot aşa Natură întreagă”. Schaden, Aspectuoslundamentais, p. 189. Curt Nimuendaju, «Die Sagenp 335.3 iJbid., p.339 ibid., p. 335.

168 / MIRCEA ELIADE Rareori se întâlneşte în literatura etnografică o atât de emoţionantă expresie a oboselii cosmice şi a nostalgiei după odihnă finală. Este adevărat că indienii întâlniţi de Nimuendaju în 1912 erau istoviţi de trei sau patru secole de pelerinaj şi de dans continuu în căutarea Paradisului. Nimuendaju crede că ideea de sfârşit al lumii este autoh-tona şi neagă posibilitatea unei eventuale influente creştine. El considera pesimismul

guaranilor drept unul din rezultatele conchistei portugheze, consecinţă. mai ales, a terorii deziantuite de vânătorii de sclavi. Unii cercetători au pus recent la îndoială interpretările lui Nimuendaju. Ne-am putea într-adevăr întrebă dacă nu cumva ceea ce Nililuendaju numeşte „pesimismul indian” nu-şi are rădăcinile într-o credinţă extrem de răspândită printre primitivi. Şi care s-ar putea rezuma astfel: lumea decade prill simplul fapt că există şi trebuie periodic regenerată. altfel spus, creată din noil: sfârşitul lui nii este, aşadar, necesar, pentru că o nouă creaţie să aibă loc. Fste probabil că o crediiita asemănătoare era impartasita de apapocuva-guarani înainte de cucerirea portugheză şi de propagandă creştină. Ciocnirea cu conchistadorii trebuie desigur

să li agravat şi intensificat dorinţa de a scăpa de o lume de mizerie şi de sulerinte – dar nu şocul; cuceririi portugheze a creat această dorinţă. Că multe alte populaţii arhaice, guaranii doreau să 1 trăiască într-un cosmos pur, proaspăt, bogat şi, binecuvântat. Paradisul căutat de ei este Lumea i i Vezi. de exemplu. Lindig. „Wanderungen der Tupi-Guarani", p. 37. Cf. Eliade. Myth and Reality, pp. 54. s. urm. Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 169 restaurată în frumuseţea şi gloria ei primordială. „Tara-unde-Raul-nu-exista" sau casa lui Nande („Bunica Noastră") se aЯa aici pe pământ: ea este situată dincolo de ocean sau în centrul pământului. Este greu accesibilă. dar este în lumea aceasta. Deşi este într-o oarecare

măsură supra-naturala – pentru că posedă dimensiuni supranaturale (de pildă. imortalitatea) – Tara-unde-Raul-nu-exista nu aparţine Lumii de Dincolo. Nu se poate spune nici chiar că e invizibilă: pur şi timp\u este ascunsă. Acolo nu se ajunge – mai precis nu se ajunge numai – în spirit, ci şi în came şi case. Expediţiile colective întreprinse în căutarea Paradisului aveau exact scopul acesta: să ajungă în Tara-unde-Raul-nu-exista, înainte de distrugerea lumii. să se instaleze în Paradis şi să se bucure de o existenta beatitica. În timp ce cosmo-slil istovit şi neregenerat îşi aşteaptă violentul silrsit. Tara-uiide-raul-nu-exista Paradisul guaraniloreste o lume deopotrivă reală şi transfigurata. În care viaţa se destasoara după un model cunoscut guaranilor, dar în

afara Timpului şi a Istoriei, adică fără sărăcie şi boli, fără nedreptăţi şi păcate, şi fără bătrâneţe. Acest Paradis nu este de domeniul „spiritualului”. Dacă azi, potrivit credinţei anumitor triburi, nu se poate ajunge acolo decât după moarte, adică „în spirit”, în vremurile vechi oamenii aveau acces la răi în concreto. Paradisul are deci un caracter paradoxal: pe de o parte, el reprezintă contrariul lumii de aici: puritatea, libertatea, fericirea.

nemurirea etc., pe de alta, el este concret – i.e. nu este „spiritual” – şi face parte din lumea aceasta, pentru că are o realitate şi o identitate geografică. Cu alte cuvinte, pentru indienii tupi-guarani, Paradisul înseamnă lumea pură şi perfectă a „începuturilor”, atunci

când de-abia ieşise din mâinile Creatorului şi când strămoşii înşişi ai triburilor de azi trăiau laolaltă cu zeii şi cu eroii. Într-adevăr. mitui originar ai Paradisului nu vorbea decât despre un fel de Insulă a Fericiţilor. În mijlocul oceanului. unde moartea nu era cunos – cuta şi la care se ajungea printr-o funie sau altceva asenianator. (Să notăm, în trecere, că imaginile funiei, lianei sau scării sunt frecvent folosite ca să exprime trecerea de la un mod de existenţa la altui, de la o lume profana la una sacră.) La început era căutată Insula fabuloasă în scopul de a atinge nemurirea şi de a tinde să se trăiască în comuniune spirituală cu zeii: nu era, aşadar, căutat Paradisul ca un refugiu în faţa unei catastrofe cosmice iminente. Transformarea apocaliptică a

mitului Paradisului a avut loc mai târziu. probabil ca rezultat ai influenţei iezuite, on pur şi simplu pentru că guaranii, că atâtea alte popoare primitive, au realizat ideea că lumea a îmbătrânit şi că trebuie distrusă şi creată. din nou. Concepţia fundamentală a religiei guaranilor – concepţie din care, de altfel, derivă certitudinea Aspectuoslundamentais, p. 188. În cele mai recente articole publicate („Der Paradiesmythos”, p. 153 şi XXXth International Congress of Americanists, p. 181), Egon Schaden considera că transformarea apocaliptică a mitului Paradisului se datorează, probabil, influentei iezuite. i Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie /171 că se poate accede în concreto la Paradis – este sintetizată în

termenul de aguydje. Acest cuvânt poate fi tradus prin „fericire supremă”, „perfecţi-una” şi „victorie”. Pentru guarani, aguydle consti. tuie scopul şi obiectivul oricărei existente omeneşti. A dobândi aguydje înseamnă a cunoaşte de o maniera concretă fericirea paradiziaca într-o lume supranaturală. Dar această lume supranaturala este accesibilă nu după moarte. ci în timpul vieţii, şi este accesibilă oricărui membru ai tribului. cu condiţia de a urma codul religios şi moral tradiţional. Graţie lucrărilor recente ale lui Schaden. dispunem acum de informaţii destui de precise privind reprezentarea Paradisului la diferite populaţii guarani. Astfel, de exemplu. la indienii nandeva există două concepţii distincte: una specifică nandevilor

care au început de multă vreme migraţiile şi n-au reuşit să găsească Tara-unde-Raul-nu-exista: altă aparţine exclusiv nandevilor care n-au pornit în asemenea călătorii. Cei care au căutat Paradisul fără să-l găsească – şi care şi-au încetat vagabondajul cu numai vreo zece ani în urmă când au ajuns la malul oceanului – nu mai cred că Paradisul se afla dincolo de ocean. Ei îl situează la zenit şi cred că nu îl pot atinge înainte de a muri. Alte populaţii nandeva, care nu au purces într-o asemenea călătorie către ocean, cred că lumea este menită nimicirii prin foc, dar catastrofă nu e considerată iminentă. Locul de refugiu este Paradisul, conceput ca un fel de Insulă a Fericiţilor în Schaden, Aspeclosfundamentais. pp. 189 s. urm… „Der. Pardiesmythos”, pp. 154 s. urm.

(cf. n. 21). i

172 / MIRCEA ELIADE mijlocul oceanului. Dacă practica anumite ritualuri, în special dansuri şi cântece, omul poate atinge Insulă în carne şi oase. adică înainte de a-i veni moartea. Trebuie ştiut drumul – dar azi această cunoaştere este aproape cu desăvârşire pierdută. În vechime. se putea găsi calea pentru că oamenii aveau deplină încredere în Nanderykey, eroul civilizator: acesta venea el însuşi în întâmpinarea oamenilor şi îi călăuzea către Insula Paradisului. Azi. Paradisul se poate dobândi numai „în spirit", după moarte. Potrivit informaţiei furnizate de un şaman (nanderu) lui Egon Schaden. Insulă paradiziacă „seamănă mai mult cu cerul decât cu pământul". În mijlocul ei există un lac mare

şi în mijlocul lacului o cruce înaltă. (Crucea reprezintă toarte probabil o influenta creştină – dar Insulă şi Lacul ţin de mitologia autohtonă.) Insulă este bogată în irucle şi locuitorii ei nu muncesc, ci îşi petrec timpul dansând. Ei nu mor niciodată. Insula nu este tarirnul morţilor. Sufletele color decedaţi ajung aici. dar nu se instalează. ci îşi continuă călătoria. În timpurile străvechi se ajungea uşor pe Insulă. După alta informaţie, culeasă tot de Scha{den, marea se retrăgea în faţa celor care aveau credinţa şi formă un pod pe care acesua puteau trece. În Insula nimeni nu murea. Ea era cu adevărat un „tărâm sacru”. Şi mai interesantă este reprezentarea Paradisului la indienii mbua, singurul grup guarani care continuă şi azi

să se îndrepte spre litoral, în căutarea Tarii-unde-Raul-nu-exista. Dintre toate populaţiile guarani. la indienii mbua mitui Paradisului Schaden, Aspectuosllmdamentais, p. 192.1. Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie / 173 joacă rolul cel mai important. Acest lucrueste deosebit de semnificativ, deoarece mbua nu au suferit deloc influenta iezuiţilor. Paradisul indienilor mbua nu este conceput drept un adăpost sigur împotriva cataclismului viitor. El este o grădina fabuloasă, bogată în fructe şi în vânat. În Paradis se ajunge ducând o viaţa dreaptă şi credincioasa în conformitate cu prescripl Jile tradiţionale. „Calea” către Zei la al treilea grup guarani, indienii kaiova, care, cu numai câteva decenii în urmă, călătoreau încă spre

Atlantic, există această particularitate: importanta Paradisului creşte în perioadele de criză. În aceste perioade, indienii kaiova dansează zi şi noapte, fără încetare, ca să grăbească nimicirea lumii şi să dobândească revelaţia drumului care duce în „Tara-unde-Raul-nu-exista”. Dânsul, revelaţia, calea spre Paradie – aceste trei realităţi religioase sunt solidare: ele caracterizează, de alt-fel, toate triburile guarani, şi nu numai grupul kaiova. Imaginea şi mitui „caii” – adică trecerea din lumea de aici în lumea sacră – joacă un rol considerabil. Şamanul (nanderu.) este un specialist al „drumului”: el este cel care primeşte instrucţiunile de ordin supranatural care îi împuternicesc să călăuzească tribul în prodigioasa sa

călătorie. În mitui tribal al nandevilor. Mama Primordială a parcurs ea însăşi drumul când a plecat în căutarea Tatălui Gemenilor. În cursul rugăciunii, sau după moarte, în timp ce străbate 1.39 ibid... p. 195.

174 / MIRCEA ELIADE regiunile cerului, sufletul urmează acelaşi drum" tainic şi paradoxal, adică natural şi supranatural totodată. Îndemnaţi de Egon Schaden să schiţeze acest prestigios „drum", kaiovii au desenatcalea pe care o urmează şamanul în desele sale călătorii spre cer.40 Toate populaţiile guarani se autodenumesc tapedja, adică „poporul de pelerini şi drumeti. Dansurile nocturne sunt însoţite de ruga-uni, şi toate aceste rugăciuni nusint altceva decât „căi" de

ajungere la zei. „Fără un drum” i-a mărturisit lui Schaden unul din informatori nu se poate atinge locul dorit” Astfel, pentru indienii kaiova, „drumul” spre lumea zeilor este simbolizat de întreaga lor viaţa religioasă Omul are nevoie de un „drum” ca sacomunice cu zeii şi să-şi împlinească destinul. Numai în epoci de criză, căutarea acestui „drum” este încărcat cu elemente apocaliptice. Dar atunci, indienii dansează zi şi noapte ca să afle de urgenţă „drumul spre Paradis. Ei dansează frenetic căci stirsitui lumii este aproape şi salvarea se afla doar în Paradis. Dar şi în restul timpului în penoade mai puţin dramatice, „drumul” continua să joace un rol central în viaţa guaranilor. Un guarani considera că şi-a împlinit misiunea pe pământ numai căutând

şi unnind drumul care duce lângă zei. Originalitatea mesianismului guarani să încheiem această scurtă prezentai-e a mesianismului guarani cu câteva consideraţii mai gene Ibid... p. 199. Ibid. Paradis şi utopie: geografie mitica şi eshatologie /175 râle. Vom observa, în primul rând, că spre deose-bire de mişcările profetice ale triburilor nord-americane, mesianismul guarani nu este consecinţa şocului cultural produs de invazia europenilor şi de dezorganizarea structurilor sociale. Mitui şi căutarea Tarii-unde-Raul-nu-exista erau prevăzute în mitologia tupi-guaranilor mult înainte de venirea portughezilor şi a primilor misionari cres-tini. Contactul cu conchistadorii a exacerbat căutarea Paradisului. i-a dat

caracterul urgent şi tragic – sau chiar pesimist – al unei fugi disperate din faţa unei catastrofe cosmice iminente, dar nu contactul cu conchistadorii a determinat căutarea însăşi. În plus, nu avem de-a face aici cu triburi în plină criză de aculturaţie, că în cazul indienilor din America de Nord, care vreme de două secole au fost zguduiţi periodic de mişcări profetice şi mesianice. Cultură şi societatea guaranilor nu era nici dezorganizata, nici hibridizata. Acest fapt nu este lipsit de importanţă pentru înţelegerea fenomenelor profetice şi mesianice, în general. Importanta contextului istoric, social şi economic în apariţia şi răspândirea mişcărilor mesianice, a fost. pe bună dreptate, subliniată. Oamenii aşteaptă sfârşitul lumii.

sau o reînnoire cosmică, sau Vârsta de Aur, mai ales în perioade de crize profunde; ei vestesc iminenta Paradisului pământesc ca să se apere de disperarea produsă de sărăcia extremă, de pierderea libertăţii şi de colapsul tuturor valorilor tradiţionale. Dar exemplul tupi-guaranilor demonstrează că întregi comunităţi au fost împinse să caute Paradisul – şi „ Cf. de Queiroz, „L'influence du milieu social interne". pp. 22 s. urm.

176 / MIRCEA ELIADE să-l caute timp de secole – fără impulsiunea crizelor sociale. Aşa cum am arătat deja, acest Paradis nu este întotdeauna conceput ca o Lume de Dincolo pur „spirituală"; el aparţine lumii acesteia. unei lumi reale transformate prin credinţă. Guaranii doreau să trăiască aşa cum trăiseră strămoşii lor

mitici la începutul lumii – în termeni iudeo-creştini. să trăiască aşa cum a trăit Adam, înainte de cădere, în Paradis. Aceasta nu e o idee absurdă şi singular. La un anumit moment din istoria lor, multe alte popoare primitive au crezut că era posibil să se întoarcă periodic la primele zile ale Creaţiei, că era posibil să trăieşti într-o lume aurorala şi perfectă, aşa cum fusese lumea înainte de a fi fost devorată de Timp şi desfigurată de Istorie. 7 Iniţierea şi lumea modernă în căutarea unei definiţii Termenul de iniţiere, în sens general, denotă un ansamblu de rituri şi de instrucţiuni orale, al căror scop este să producă o modificare radicală în statutui social al persoanei iniţiate. În termeni filosofici, iniţierea este echivalentă cu o mutaţie ontologică a

condiţiei existenţiale. La capătul încercarilor sale, novicele apare ca o flinta total transformata: el a devenit un altul. În general vorbind, există trei categorii sau tipuri de iniţiere. Acest capitol reprezintă traducerea şi revizultea unui articol intitulat iniţial „Linitiation et le monde modeme” (e 1965 Mircea Eliade), şi apărut în Initiation, ed. C.J. Bleeker (Leiden. 1965), pp. 1 – 14. Volumtil este o culegere de comunicări prezentate la un simpozion asupra iniţierii care s-a ţinut la Strasbourg, în septembrie 1964. Invitat să ţin conferinţa introductivă pe tema Iniţierii, am decis să prezint în primul rând funcţia şi sensul iniţierii în societăţile arhaice şi tradiţionale şi apoi să examinez progresele marcate de cercetările recente, trecând în revistă în special

contribuţiile psihologilor, ale istoricilor culturii şi criticilor literari. Convingerea mea este că studiul acestui complex fenomen desemnat prin termenul de iniţiere Uustrează în mod exemplar avantajele colaborării între savanţi aparţinând unor discipline diferite. i Vezi Mircea Eliade, Birth and Rebirth (New York, 1958), (trad. franceza: Naissances mystiques. Essai sur quelques types d initiation (Paris, 1959]). le

178 / MIRCEA ELIADE Prima categorie cuprinde ritualurile colective a căror funcţie este să efectueze tranziţia de la copilărie sau adolescenta la starea adultă, ritualuri care sunt obligatorii pentru membrii unei anumite societăţi. Literatura etnologică desemnează aceste ritualuri cu termenii de „ritualuri de pubertate”, „iniţieri tribale”

sau „iniţieri într-o grupă de vârstă”... A doua categorie include toate tipurile de ritualuri de intrare într-o societate secretă, într-un Bund sau într-o confrerie. Aceste societăţi închise sunt rezervate unuia din sexe şi sunt extrem de geloase în ceea ce priveşte secretele lor. Majoritatea lor sunt masculine, constituind confrerii secrete {Mannerbunde), dar există şi societăţi feminine. Totuşi, în lumea antică mediteraneană şi în Orientul Apropiat, Misterele erau accesibile pentru ambele sexe. Deşi sunt de un tip oarecum diferit, i putem totuşi clasifica Misterele greco-orientale în rândul confreriilor secrete. În fine, a treia categorie de iniţiere este tipul ce se caracterizează prin vocaţia mistică. La nivelul religiilor primitive, vocaţia este

aceea a VTaciului sau a şamanului. Un aspect specific al acestei a treia categorii este importantă experienţei personale. Aş putea adăuga că iniţierile într-o societate secretă şi acelea de tip şamanic au multe în cornun. Ceea ce le deosebeşte, în principiu, este elementul extatic, foarte important în iniţierea şamanică. Aş mai putea adăuga că există un numitor cornun în toate aceste categorii de iniţiere care face că, dintr-un anume punct de vedere, 1 toate iniţierile să se asemene. Iniţierea şi lumea modernă / 179 Riturile de pubertate Iniţierea tribală introduce novicele în lumea valorilor spirituale şi culturale şi îl face membru responsabil al comunităţii. Tânărul învaţă nu numai modurile de comportament, tehnicile şi instituţiile adulţilor, ci şi miturile

şi tradiţiile sacre ale tribului, numele zeilor şi istoria faptelor lor; mai ales, el afla legăturile mistice dintre tribul lor şi fiinţele supranaturale. aşa cum au fost aceste relaţii întemeiate la începutul timpului. Într-un mare număr de cazuri, riturile de pubertate implică, într-o formă sau alta, revelarea secretelor sexualităţii. Pe scurt, prin iniţiere, candidatui depăşeşte modul „natural” – acela al copilăriei – şi capătă acces la modul cultural, adică este introdus în valorile spirituale. În multe cazuri, cu ocazia riturilor de pubertate, întreaga comunitate este regenerată religios, deoarece riturile iniţiatice sunt repetiţii ale acţiunilor savir-site în timpurile mitice de fiinţele supranaturale. Orice iniţiere de vârsta comporta un anumit număr de

încercări şi teste mai mult sau mai puţin dramatice: separarea de mama, izolarea în hăţişul pădurii sub supravegherea unui instructor, interdicţia de a mânca hrană animală şi anumite vegetale, extragerea unui dinte din faţă, circumcizia (urmată în unele cazuri de subin-cizie), lăsarea de sânge etc. Arătarea neaşteptată a obiectelor sacre {bull-roarers, imagini ale fiinţelor supranaturale etc.) constituie şi ea un test ini-tiatic. În multe cazuri, iniţierea de pubertate implica o moarte rituală urmată de o „înviere" sau o „renaştere". În unele triburi australiene extragerea unui incisiv simbolizează deja „moartea" neohtului; aceeaşi semnificatie este şi mai evidentă în

cazul circumciziei. Novicii, izolaţi în hăţişul

pădurii, sunt asimilaţi cu duhurile morţilor: ei nu se pot servi cu mâinile şi trebuie să-şi apuce hrana direct cu gura, aşa cum se presupune că procedează morţii. Câteodată sunt vopsiţi în alb, semn că s-au transformat în stafii. Colibele în care stau izolaţi reprezintă trupul unui monstru sau al unui animal acvatic: novicii sunt socotiţi că înghiţiţi de un monstru şi rămân în pântecul acestuia până când sunt „născuţi din nou” sau „înviaţi”. Căci moartea iniţiatică este interpretată Re ca un des-census od inferos, fie ca un regressus od uterum, şi „învierea” este uneori înţeleasă ca o „renaştere”. În numeroase cazuri, neofiţii sunt îngropaţi simbolic, sau pretind că şi-au uitat viaţa anterioară, legăturile de familie, numele şi limba şi trebuie să înveţe totul din nou.

Uneori, încercările iniţiatice ating un grad înalt de cruzime. Societăţi secrete 1 Chiar la niveluri arbaice de cultură (de exemplu, în Australia) iniţierea de pubertate comporta grade şi trepte deosebite. În asemenea cazuri, istoria sacră este dezvăluită numai treptat. Adâncirea experienţei şi cunoaşterii religioase cere o vocaţie specială sau o inteligenta şi o voinţa ieşite din cornun. Acest fapt explica atât apariţia societăţilor secrete cât şi a confreriilor de şamani şi de vindecatori magici. Riturile de intrare într-o societate secretă corespund în multe privinţe iniţierilor tribale: recluziune, încercări şi torfuri iniţiatice, „moarte” şi „înviere”, impunerea unui nume nou, revelarea unei doctrine secrete, învăţarea unei limbi noi

etc. Putem remarca, însă, câteva inovaţii 1 initierea. silumea Tnoderna/18 l specifice societăţilor secrete: rolul capital al secretului, cruzimea încercărilor iniţiatice, predominanta cultului strămoşilor (personificaţi prin măşti) şi absenţa Fiinţei Supreme din ceremonialul grupului. În ce priveşte Weiberbunde (i. e. societăţile de femei), iniţierea constă dintr-o serie de încercări specifice urmate de revelaţii privind fertilitatea. zămislirea şi naşterea. Moartea iniţiatică înseamnă atât sfârşitul omului „natural”, acultural, cât şi trecerea la un nou mod de existenţă. acela al unei fiinţe „născute în spirit”, adică una care nu trăieşte exclusiv într-o realitate „imediată”. Astfel, „moartea” iniţiatică şi „învierea” reprexinta un proces religios prin care

iniţiatui devine auul. format după modelul revelat de xei sau de strămoşii mitici. Altfel spus. devine om real în măsura în care зеатаца cu o fiinţă supraumană. Interesul pe care îl prexinta inilierea pentru înţelegerea mentalităţii arhaice se centrează în special pe făptui că ne arată că omul real – cel spiritual – nu este dat. nu este rezul-Latui unui proces natural. El este „făcut” de bătrânii maeştri în concordanţă cu modelele revelate de fiinţele divine în timpurile mitice. Aceşti bătrâni maeştri formează elita spirituală a societăţilor arhaice. Rolul lor principal este de a transmite noilor generaţii o adâncă înţelegere a existen-tei şi de a le ajuta să îşi asume răspunderea de „oameni reali” şi, ca urmare, de a participa activ la cultura

tribului. Dar întrucât cultura, pentru societăţile arhaice şi tradiţionale, înseamnă suma valorilor primite de la fiinţele supranaturale, funcţia iniţierii poate fi rezumată astfel: ea revelează fiecarei noi generaţii o lume deschisă spre transuman, o lume, am spune, „transcendentală”.

în ce priveşte iniţierile şamanice, ele constau în experienţe de ordin extatic (vise, viziuni, transe) şi dintr-o instrucţie efectuată de spirite sau de bătrânii maeştri şamani (comunicarea tehnicilor şamanice, numele spiritelor şi funcţia lor, mito-logia şi genealogia clanului. limbaj secret etc.). Uneori. iniţierea este publică şi include un ritual bogat şi divers: este cazul buriaţilor, de pildă. Dar absenţa

unui ritual de acest tip nu implică nicidecum absenţa iniţierii: aceasta poate foarte bine să aibă loc în vis sau în experienţa extatică a neofitului. În Siberia şi în Asia Centrală. tânărul care va deveni şaman trece printr-o criză psiho-patica în timpul căreia se crede că este torturat de demoni şi spirite care joacă rolul unor maeştri de iniţiere. Aceste „boli iniţiatice" prezintă în general următoarele elemente: (1) tortură şi dezmembrare a corpului. (2) răzuirea cărnii şi reducerea corpului la schelet, (3) înlocuirea viscerelor şi înnoirea sângelui. (4) şederea pentru o vreme în infern unde neofitui este instruit de demoni şi de spiritele şamanilor morţi, (5) urcarea la cer. (6) „învierea", adică trecerea la un nou mod de existenţă: acela al unui om

consacrat. capabil să comunice personal cu zeii. demonii şi spiritele. Un pattern oarecum analog există în iniţierile vracilor vindecători australieni.2 Puţinele lucruri pe care le ştim despre Eleusis şi Misterele elenistice ne arată că experienţa Vezi Mircea Eliade. Sharnanism.: Archaic Techniques oJEcstasy (New York. 1964), pp. 33 s. urm... 110 s. urm., 508 s. urm. (Ediţie franceză, Le Charnanisme et fes techniques archaiques de l extase, Paris 1951]. Iniţierea şi lumea modernă / 183 centrală a iniţierilor comporta o revelaţie privind moartea şi învierea întemeietorului divin al cuitului. Graţie acestei revelaţii, neofiţii căpătau acces la alt mod de ei xstenta, superior, care le asigura în acelaşi timp un destin mai bun după moarte. Lucrări

recente privind iniţierile la „primitivi” Ar fi interesant să trecem pe scurt în revistă rezultatele dobândite în ultimii treizeci-patruzeci de ani de cercetările diverselor categorii de iniţiere. Nu vom incertă să evaluăm flecare din contributille importante ubiicate în această perioada. nici nu vom discuta metodologiile lor implicite. Vom menţiona numai anumiţi autori şi câteva titluri, ca să exemplificăm orientarea actuală a cercetării în domeniu. Din capul locului trebuie să arătăm că deşi s-a publicat un număr considerabil de lucrări despre diversele tipuri specifice de iniţiere, există prea puţine studii în care complexul iniţierii să fie tratat în toate manifestările sale. Se pot cita lucrările lui 0.E. Briem, Leş Societes secretes des Mysteres (traducere

franceză, 1941); W.E. Peuckert, Geheimkulte (1951); M. Eliade, Birth and Rebirth (1958); Naissances mystiques (1959); şi acum Frank W. Young, Initiation Ceremonies (1965), şi remarcile lui Geo Widengren la Simpozionul de la Strasbourg (în Initiation, ed. C. «J. Bleeker, pp. 287 – 309). Aceeaşi apreciere se poate face şi despre cercetările indomeniul iniţierilor „primitive”, în general. Ad. E. Jensen a publicat în 1933 o lucrare

sugestivă şi controversată, Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvolkern, R. Thumwald un important articol privind riturile de renaştere. iar, mai recent, câţiva antropologi americani au reexaminat funcţiile ceremoniilor de pubertate.3 Pe de

altă parte. există un mare număr de monografti regionale. Deoarece nu putem cita toate aceste lucrări. vom menţiona. pentru Australia şi Oceania, pe A.P. Elkin, Aboriginal Men of High Degree (1946). Şi pe R.M. Berndt. Kunapipi (1951): studiile lui F. Speiser R, Piddington şi D.F. Thomas: articolele şi cărţile lui J. Layard „ R. Thilmwală. „Primitive Iniţiation-und Wiederдebilrt – riteii". Eranos Jeihrbuch. 7 (1946): 321 – 328: vezi (le asenieni K.M. lreb. Tribal Inuiauon and Secret Socieues Universilv ol California fiblicatit) n –, în American Ai-cliaeolofiy and bthnolov. vol. XXV (Berkeley and ls Angeles 1929) în 249 – 288: J.W.M. Whiting: R. Kluckhoh şi A thon „File înnetiuns ol Male Initiation Ceremonies al Puberiv". În R (mimels în

Social Гяцс1 ю1 о О 11. ed. E.E. Maceoby Tlicodor Neweomb şi C. Hartley (New York. 1958) pp 359 – 370-Edward Norbeek. D. Walker şi M. Cohn. „The Interprelalion ol lJata: Pliberty Rites". American Alvliiopoloqisi, 64 (1964) – 463 – 485. F. Speiser... Uber Iniţiationeii în Aiisiralieniind Nell-guinea". În Verhandliinyeni-lerN (4 urlorschentie4 Оече ИчсЬиН în Hnsel (1929). pp. 56 – 258: „Knilurgesellielitliclie Betrneb-tlinfien liber die Iniţiationen în der Sudsee". [juliptin di r Schweirerischen Gest llschaţi J'un Anthropoloqiy und Ethno logic. 22 (1945 – 1946): 28 – 61. Ralph Piddington, „Karadjeri lmtiafion". Oceania, 3 i Donald F. Thomson. „The Hero-Cult, Initiation and lotemism on Cape York". The Journal of the Royal Anthropological

Institute, 63 (1933): 453 – 537. Vezi de asemeni E A Worms. „Iniţiationsfelern einiger Kustenupd Binnenlandstamme în Nord-Westaustralien”, Annali Laleranensi. 2 (John W. Layard, Stone Men of Malekula (Londra 1942) – * „lhe Making of Man în Malekula”, Eranos Jahrbuch, 16.1 (1948): 209 s. urm. Iniţierea şi lumea modernă /185 W.E. Muhimann», E. Schlesier şi C.A. Schmitz Pentru cele două Americi vom cita lucrările lui M. Găsinde De Goejeli. J. Haeckel, W. Müller şi alţi câţiva: pentru Africa vom nota monografiile lui E. Johanssen, Mysterien eines Bantu-Volkes (1925). L. Bittremieux, La Société secrete des Bakhimba (1934) şi A.M. Vergiat. Les Rites secrete des prirul/s del Oubangui (1936): lucrarea lui Andrey 1. Richards

asupra iniţierii fetelor la populaţiile bemba. Chisimgu (1956), şi în „W. E. Muhimann, Arioi und Mamnia (Wiesbaden. 1955)”. Erhard Schlesier, Die melanesische Geheimkulte (Göttingen, 1956). Vezi de asemeni C.A. Schmitz, „Uie Initiation bei den Pasum am Oberen Rumu. Nordost. Neugiiinea”. itschrift tur Ethnologie. 81 (1956): 236 – 246: „Zum Problem des Balurnkultes”. Paideuma, 6 (1957): 257 – 280. Dr. P. Hermann loader. Die Reileleieni hei den Nandha (Modling. n. d.): C. Lauler. „Jügendinitiation und Sakraltanze der Baining”. Anthropos. 54 (1959): 905 – 938: Γ. Alphons Seliaeter. „Zlir liliatioii im Wagilali”, Anthropos. 33 (1938): 401 – 423: Hubert Kroll. „Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimblindes”. /euschrift

fur l; lhnolo (fi”. 70 (1937): 180 – 220”. M. Găsinde. Die Y<mnnu (M5 dliiig. 1937), pp. 940 s. urm”. C. 11. de Goeje, „Philosophy, Initiation and Mvths oi Ilie Indian Guiana and A-djaeent Countries”, hKerrinliorirt. s Archiv Jur Ethnographic. 44 (1943). Vezi de asemeni A. Trihus, 4 – 5 (1953 – 1955): 177 – 198: Le L’audou hnilien (Paris, 1958). pp. 171 s. urm. Joseph Haeckel, „Jugendweihe und Maniieriest aul Feuerland”. Mitteilungen der Oesterreichischen Gesellschaft Jur Anthropologie, Ethnologie und Prahistorie, 74 – 77 (1947): 84 – 114: „Schutzgeistuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika”, Ethnos, 12 (1947): 106 – 122: „Iniţiationen und Geheimbunde an der Nordwestkugte Nordannerikas”, Mitlei-lungen der

Anthropologische Gesellschaft în Wien. 83 (1954): 176 – 190. i3 Werner Müller. Die blane Hutte (Wiesbaden, 1954): Well-bild und Kult der Kwakiuulndianer (1955).

186 / MIRCEA ELIADE ŞI„P” 1 Mulţumită cercetărilor recente, avem acum informaţii precise şi uneori abundente privină ceremoniile de iniţiere la unde populap tive. ca de pildă lucrările lui M 6 unde aum regienilor. ale lui Zahan şi Audre despre unele triburi africane ale lui ai upra naturilor baining. Şi ale lui Rdoi bikin şi Berndt despre scenariile iniţiatic ale austrrenilor. Pe de altă parte. Înţelegereld seloforme de iniţiere s-a îmbunătăţit notabil ca uitat al analizelor clarificatoare ale lui Werner Müller, Muhimann, Zahan şi ale altora. Religiile de Mistere: societăţi secrete

la indo-europeni în ceeare priveşte religiile de Mistere, însă lucra1 ale publicate în vremea din urmă se caracterl 1 zează printr-un anume scepticism A D Nnrk atrăgea atenţia în 1952 că formatianotr nvire la Misterele elenistice este târzie şi afectată de influenţe creştine. Ь 1961 G F 1 declară în cartea sa Eleusis and El Iniţierea. Şi lumea modernă /187 Mysteries că nu ştim mai nimic despre riturile secrete, adică despre adevăratele iniţieri în Mistere. Câteva noi contribuţii la înţelegerea misterelor greceşti şi elenistice au fost ţinute la Simpozionul de la Strasbourg, iar recent Carl Kerenyi a publicat o carte mai solidă despre Misterele eleusine. În revanşa. cercetarea a marcat progrese importante într-un domeniu destui de

neglijat înainte de 1930. anume în cazul riturilor de puber-fate şi al societăţilor secrete la diferite popoare indo-europ) era. E suficient să menţionăm lucrările lui Lily Weiser (1927) şi Otto Hofler (1934) despre iniţierile germanice. monografiile lui G. Widengren şi Stig Wikander asupra ritualurilor şi mitologiilor de iniţiere indo-iraniene. precum şi contribuţiile lui Georges Dumezil la cercetarea scenariilor iniţiatice ale germanilor, romanilor şi t celţilor, şi ne vom da seama de progresele realizate. i s-a adăugăm că în 1936. savantul clasicist Cf. Bleeker, kuhation. pp. 154 – 171.222 – 231: C. Kerenyi. ElelLSis: Archelypal Image of Mother rând Daughter (New York, 1967)”. Lily Weiser, Aligennanische Jui4 n (isu ei hen und Maimerbunde (Baden. 1922): 01 to

ПоПег. Kldtische Geheim bunde der Germanen (Frankfurt am Main. 1934): Geo Widengren. Hochgottglaube im al Len Iran (Uppsala. 1938). pp. 311 s. urm., şi „Stand und Aufgaben der iranisehen Religionsgeschichte”, Numen. 1 (1955): 16 – 83, în special pp 65 s. urm.: Stig Wikander, Der arische Mannerhund (Lund 1938): Georges Dumezil. Mythes el Dieux des Germains (Paris, 1939), pp. 79 s. urm. Şi Horace et les Curiares (Paris 1942). Vezi de asemeni Aiwyn Rees, Celtic Heritage (New York. 1961). pp. 246 s. urm... precum şi bibliografiile în Eliade, Birth and Rebirth, pp. 15 – 16, nu. 2,4,7 – 11. Marijan Mole era înclinat să creadă că cel putih în timpuri străvechi traversarea Podului Cinvat era o proba iniţiatică: vezi „Daena. le pont Cinvat

et I’initiation dans le Mă, deisme”, Revue de l’Histoire des Religions, 157 (1960): 155 – 185 în special p. 182.

188 / MIRCEA ELIADE – vingător scanile iniţiatice din Tul lezeu, din sărbătoarea Tesmoforiilor şi din dis Jhna spartană a lui Lycurg. Demersu Tiui Join: maire nu a rămas izolat A Brelirh я \ nincatia iniţiatică a cunoscu. e a se încălţa doar cu o singura s-mdi. cartea sa G, – Eroi Gi (Roi95 Brelich a reluat şi a deoltat vederile lui J me despre iniţierile feminine şi despsei Ue asemen, Mane Delcourt a reuşit să descifrere „”„– rendele Mai recent. R. Merkelbaek a public-it o lucnr importanta. Roman und Mysterium ider Ak (München şi Berlin. 1962) în care airert aţe că romanele greco-romane Amor sâphe Ephesa sau

Acthiopica sunt Mystenere 1 Reloni. 34 (1963) 3” (i9576 – 4 „” „dales”. La Nowelle Clto 7 – 9 Lred Ter. Tp – ticolul lui Brelich 949 ”(U. – ren Iniţiereasilumeamoderna/ISQ adică transpuneri narative ale unei iniţieri. În lunga analiză critică pe care i-a consacrat-o, R. Ţurcan nu contestă semnificaţia religioasă sau chiar aluziile la Mistere prezente în anumite romane alexandrine. Dar el refuza să vadă în aceste texte literare, încărcate de clişee şi reminiscente, indicaţii concrete privind Misterele. Nu vom discuta aici validitatea acestor două abordări metodologice.23 Dar este semnificativ că un clasicist de statura lui R. Merkelbach a crezut că poate găsi în textele literare elenistice evidenţa unei experienţe religioase secrete de structură

iniţiatică. Structuri iniţiatice în literatura orală Abordarea literaturii orale şi sense dintr-o asemenea perspectiva pare să fie un demers caracteristic pentru epoca noastră, aşadar relevant 1 pentru înţelegerea omului modern. De fapt, asistam de câtva timp la un efort concertat al istori-icilor, criticilor literari şi psihologilor de a descoperi în operele literare valori şi intenţii care depasesc sfera artistică propriu-zisă. Să ne gândim, de pildă. la romanele medievale care pun în prim plan pe Arthur, Regele Pescar, Perceval şi alţi eroi angajaţi în căutarea Graalului. Medievaliştii au Robert Ţurcan, „Le roman «initiatique»: À propos dun livre recent”. Revue de l’histoire des Religions 1963 DD 149 – 199. Vezi de asemeni. Behrage г. иг Klassischen

Philologie, ed. Reinhold Merkelbach (Meisenheim am Glan): Ingrid Loffler, Die Melampodie. Versuch einer Rekonstruklion des Inhalts (1962): Udo Hetzner, Andromeda und Tarpeia (1962): Gerhard Binder, Die Aussetzung des K6 nigkindes (1962).

190 / MIRCEA ELIADE remarcat continuitatea dintre temele şi figurile mitologiel celtice şi scenariile şi personajele ciclului arthurian. Majoritatea acestor scenarii au o structura iniţiatică: e vorba întotdeauna de o dramatica şi îndelungată „Căutare” de obiecte mira-culoase, căutare incluzând, printre altele, intrarea eroului în altă lume. Aceste romane enigmatice au prilejuit uneori interpretări temerare. Aşa, de pildă, erudită savanta Jessie L. Weston

nu a ezitat să afirme că legenda Graalului a conservat (urme ale unui vechi ritual de iniţiere. Această teză nu a fost acceptată de specialişti. Dar rezonanţă culturală a cărţii lui Weston este importantă şi semnificativă. Şi asta nu numai pentru că T.S. Eliot a putut să scrie The Waste Land după ce a citit-o, ci şi, mai cu seamă, pentru că succesul acestei cărţi a atras atenţia publicului larg asupra proliferării simbolurilor şi moţivelor iniţiatice în romanele arthuriene. Este de ajuns să citim competenta sinteză a lui Jean Marx, La legende arthurienne et le Graal (Paris, 1952) sau monografia scrisă de Antoinette Fierz-Monnier, Initiation und Wandlung: zur geschichte des altfoanzosischen Romanş în XII Johr-hundert (Berna, 1951), ca să ne dăm seama

că aceste motive şi simboluri iniţiatice joacă un rol esenţial prin simpla lor prezenţă, independent de orice posibilă solidaritate genetică cu scenariile iniţiatice reale. Cu alte cuvinte, ele fac parte dintr-un univers imaginar, şi acest univers este Jessie L. Weston, From Ritual to Românce (Cambridge, 1920). Iniţierea şi lumea. modernă /191 tot atât de important pentru existenţa umană ca şi lumea vieţii diurne. Interpretări similare au fost formulate recent cu privire şi la alte literaturi orale. Studiind epopeea neogreacă Digenis Akrifas, J. Lindsay scrie: Dacă analizăm mai profund vocabula Digenis, recunoaştem în ea termenul iniţiatic „de-doua-ori-născut”, folosit ca să exprime a doua naştere a unui tânăr după ce a străbătut cu succes probele

şi încercările sale iniţiatice. Putem să-l considerăm pe eroul nostru un reprezentant al ritualului de iniţiere: tânărul care înfrânge definitiv forţele tenebroase ale momentului de criză şi care. prin urmare, simbolizează moartea şi învierea poporului său. O aseme-l nea interpretare se aseamănă în multe privinţe cu ritualul de fenilitate din cântecele şi baladele ce-l însoţesc pe Digenis şi care se manifestă clar în credinţele populare despre măciucă herculeană a eroului şi despre mormântui său. În importanţa sa carte despre poezia epică tibetana şi despre bardul tibetan, R.A. Stein a clari-ficat legătura care există între şaman şi poetul popular, în plus, el a arătat că bardul popular îşi primeşte cântecele de la un zeu şi că, pentru a primi o atare

revelaţie, el trebuie să treacă printr-o iniţiere. „În ceea ce priveşte elementele iniţiatice din poemele ezoterice ale reprezentanţilor mişcării Fedeli d'Amore, ele au fost evidentiate (poate prea apăsat) de Luigi Valli în 25 Recent, Henry şi Renee Kahane au exaniinat sursele hermetiste ale lui Parzifal; cf. The Kraler and the Grail (Urbana, 1965). În care ei desprind anumite motive iniţiatice (probele, pp. 40 s. um-i; renaşterea, pp. 74 s. urm.: apoleoza, pp. 105 s. urrn). 26 J. Lindsay, Byzantium into Europe (Londra, 1952), p. 370". R.A. Stein. Recherches sur l epopee et le barde au Tibet. (Paris, 1959). În special pp. 325 s. urm... 332 etc.

192 / MIRCEA ELIADE 1928, şi (mai consistent) de R. Ricolfi în 1933. H. Corbin

a interpretat (magistral) un text al lui Avicenna că pe un scenariu iniţiatic; în plus, în multe din lucrările sale, el a elucidat relaţia dintre filozofle, gnoza şi iniţiere. Aşa cum era de aşteptat, basmele au fost stu-diate şi ele dintr-o perspectivă similară. Încă din 1923, Paul Saintyves interpreta anumite povesti populare că pe nişte „texte” rostite în ritualurile secrete de pubertate. În 1946, folcloristui sovietic 1 VI. 1. Propp mergea chiar mai departe: el discernea în basmele populare urme ale unor ritualuri de „iniţiere totemica”. o Am arătat în altă parte de ce această ipoteză nu pare plauzibilă, dar este semnificativ chiar făptui că a fost formulată. Trebuie să adăugăm că savantul danez Jan de Vries a demonstrat persistenta temelor iniţiatice în saga eroică şi chiar în

anumite jocuri de copii. Într-o voluminoasă lucrare despre sim Vezi Eliade, Birth and Rebirth, pp. 126 s. urm. Henry Corbin. Avicenne el le recit visionnaire (Teheran şi Paris. 1954). (traducere engleza: Avicenna and the Visionary Recital (New York, I960]): vezi de asemeni „Le Recit dini-tiation et l'Hermetisme en Iran", Eranos Jahrbuch, 17 (1949): 149 s. urm. P. Saintyves, Leş contes de Perraull et fes recits paral-leles (Paris, 1923): V. 1. Propp, Istoriceskie korni volsebnoi skazki (Leningrad, 1946). Mircea Eliade, „Leş savants et les contes de fees". La Nouvelle Revue Franfaise, măi, 1956, pp. 884 – 891: cf. Mircea Eliade, Myth and Reality (New York, 1963), pp. 195 – 202. (N. cf. Aspecte ale mitului, Bucureşti, 1978, pp. 180 s. urm. l Jean de Vries, Betrachtungen

гит Marchen, besonders în seine Verhaltnis zu Heldensage und Mythos, FI Comm. no. 150 (Helsinki, 1954): Heldenlied en heldensage (Utrecht, 1959), în şpec. pp. 194 s. urm.: Untersuchung über das Hupfopiel, Kinderspiel-Kulttanz, FI Comm. no. 173 (Helsinki. 1957). & inhiereasilu Tneamoderna/193 bolistica basmelor, un autor elvefian, Hedwig von Beit, a examinat motivele iniţia tice în lumina psihologiei lui Jung. Contribuţia psihanaliştilor şi a criticilor literari Era foarte probabil că psihanaliştii să fie atraşi de subiectul acesta. Freud încurajase cu entuziasm cercetările lui Otto Rank privind miturile naşterii eroului. De atunci, literatura psihanalitică despre ritualurile ei simbolurile iniţierii a continuat să se

îmbogăţească cu noi lucrări. Să cităm una din ultimele contribuţii la interpretarea analitică a ritualurilor de pubertate: Symbolic Wounds (Glen-coe. 1954: o nouă ediţie în 1962) de Bruno Bet. telheim. Dar cel mai instructiv este făptui interpretării analitice a literaturii. În 1934, Maud Bodkins a publicat cartea ei Archetypal Patterns în Poetry; aplicând ideile lui Jung privind „arhetipul unei noi naşteri", autoarea explica The Ancient Mariner al lui Coleridge şi The Waste Land al lui T.S. Eliot că pe nişte proiecţii poetice ale unui proces (inconştient) de iniţiere. Mai recent, în lucrarea sa Nerual: Experience et creation (Paris, 1963), Jean Richer a analizat cu perspicacitate structura iniţiatică din Aurélie. De fapt, Gerard de Nerval îşi dădea

bine seama de semnificaţia rituală a experienţei sale: „Îndată ce am fost sigur că sunt subiectul unor probe de зa Hedwig von Beit, Symbolik des Marchens (Berna, 1952): Gegensatz und Erneuerung un Marchen (Berna, 195Q. Vezi observatlile noastre în Critique, no. 89 (octombrie 1954), pp. 904 – 907.

194 / MIRCEA ELIADE sacră iniţiere”. scrie Nerval, „o forţă invincibila mi-a pătruns spiritul. Mă consideram acum” erou viu sub privirea furişa a zeilor „зp Richer, tema coborârii lui Orfeu în lad întrea creaţie literară a lui Nerval. Dupacs re. temadescensu od ros conştile incera, P” excelentă. Fără îndoială rervalcitise un mare număr de cărţi ocultiste şi hrmetice. Dar este greu de crezut că un poet d talia să

alesese temele iniţiatice doar penţea citit un număr de cărţi pe acest subiect ps estesemnificativ făptui că Nerval a simţitnea să-şi expnme experienţele sale. reale sau imaginare, în limbaJ iniţiatic. De altfel, criticii au descoperit teme similare şi le ai care nu citiseră literatura ocultistă. Este. cazul, de exemplu, al lui Jules Verne câteva din romanele lui – în special Călătorie spre celtului, insularnistenoasa. CasteMC-au fost interpretate ca fiind romane iniţiatice N-avem decât să citim escul lui Leon CeШer pro romanul iniţiatic francez din epoca romanismului ca să înţelegem în ce masracont: aş «gatia Dar criticii americani. mai ales. au mers toarte departe în această direcţie. S-ar putea spune el unare număr de critici

interpretează – catiile JitUHre dintr-o perspectivă împrumutată de la isto-i>e, i i-elilor: mitui. ritualul. iniţierea. personaK era, e... nu) artea rituală. regenarea. renasu r în ce au t... ir „s 4 (1964) w-W „ mbous, Iniţierea şi lumea modernă / 195 etc. aparţin acum terminologiei fundamentale ale exegezei literare. Există un mare număr de cărţi şi articole analizând scenanile iniţiatice camu-flate în poeтe, nuvele şi romane. Asemenea scenarii au fost identificate nu numai în Moby Dicire, dar şi în Walden de Thoreau, în romanele lui F. Cooper's şi Heтy James, în Huckleberry Finn de Mark Twain şi în Ursul de Faulkner. 39 l-ar într-o carte recentă. Radical Innocence (1963), autorul, Inhab Hassan. consacra un întreg capitol „dialecticii

inițierii”, exemplificându-l cu scrierile lui Sherwood Anderson, Scott Fitzgerald, Wolfe şi Faulkner. Este probabil că biografiile unor scriitort importanţi – i. e. crezele, sufertntele şi încercările lor – au fost interpretate în termenii unei asemenea „dialectici a iniţierti”. Aşa cum am văzut, pat-tern-ul Iniţierii descifrate de Richer în Aurélie poate indica făptui că Gerard de Nerval a traver-sat o criză de o adâncime comparabita cu un ritual de trecere. Cazul lui Nerval nu este singurul. Nu ştiu dacă tinereţea lui Goethe, de pildă, a fost analizată dintr-o perspectivă similară. Dar în Dichtung und Wahrheit, bătrânul Goethe descrie tumultuoasele sale experienţe din perioada Şturm und Drang-ului în termeni care ne amintesc de tipul „şamanic” de

iniţiere. Goethe vorbeşte despre instabilitatea, excentricitatea şi iresponsabili Cf. Newton Arvin, Hermann Melville (New York, 1950)”. Stanley Hyman, „Henry Thoreau în our Time”, Atlantic-Monthly, November. 1946, pp. 137 – 176: cf. de asemeni R.W.B. Lewis, The American Adam (Chicago, 1955), pp. 22 s. urm Cf. Lewis, American Adam, pp. 87 s. urm., 98 s. urm”. R.W.B. Lewis în Kenyan Review, Autumn 1951 şi The Picaresque Saint (New York, 1961), pp. 204 s. urm.

 tatea acelor ani. El admite că şi-a irosit timpul şi darurile spirituale, că viaţa lui n-avea, în acea perioadă. nici scop, nici semnificaţie. Trăia o „stare haotică”, era „dezmembrat şi tăiat în bucăţi” (în solcher vielfachen

Zerstreuung. ja Zerstuckelung meines Wesens). După cum se ştie, dezmembrarea şi tăierea în bucăţi. precum şi „starea de haos” (adică de instabilitate psihică şi mentală), sunt trăsături caracteristice iniţierii şamanice. Şi la fel cum viitorul şaman, prin iniţierea sa, îşi reintegrează o mai puternică şi o mai creatoare personalitate, tot astfel se poate spune că, după perioada Sturm und Drang, Goethe şi-a depăşit imaturitatea şi a devenit stăpânul vieţii şi al creativităţii sale. Semnificatii pentru lumea modernă Nu intenţionam să judecăm aici validitatea şi rezultatele unui asemenea demers. Dar. să o repetam. este semnificativ că anumite opere literare, atât clasice cât şi moderne. au fost interpretate de istorici, critici literari şi psihologi. că

având rapori turi direct? deşi inconştiente. cu dialectica iniţierii. Şi este semnificativ din mai multe motive. În primul rând pentru că în formele ei cele mai 1 complexe. iniţierea inspiră şi călăuzeşte activitatea spirituala. În numeroase culturi tradiţionale, poezia, spectacolul. Înţelepciunea sunt rezultatul direct al unei ucenicii iniţiatice. Va fi într-adevăr de folos să se cerceteze legăturile dintre iniţiere şi cele mai „nobile” şi mai creatoare expresii ale 1 culturii. Am subliniat într-una dul lucrările mele [Iniţierea şi luânea moderna / 197 anterioare structura iniţiatică a maieuticii socratice. O apropiere asemănătoare se poate face între iniţiere şi fenomenologia lui Husseri. Într-adevăr, analiza fenomenologica îşi propune să abo-leasca

experienţa „profana”, adică experienţa „omului natural”. Or, ceea ce Husseri numea „atitudinea naturală” a omului corespunde, în culturile tradiţionale, stadiului „profan”, de dinaintea iniţierii. Prin riturile de pubertate, novicele capăta acces la o lume sacră, adică la ceea ce este considerat real şi semni} ca nu în cultura sa, tot astfel cum prin reducţia fenomenologică, subiectui-quacogito ajunge să sesizeze structura reală a lumii. Dar o asemenea cercetare este semnificativă şi pentru înţelegerea omului modern occidental. Do-rinta de a descifra scenarii iniţiatice în literatură, în pictură şi în arta filmului denotă nu ni. mai o reevaluare a iniţierii ca proces de regenerare şi de transformare spirituală. ci şi o anume

nostalgic pentru o experienţă echivalentă. Se ştie că ini-tierile în senslil tradiţional al cuvântului au dispărut de mult timp din Europa. Dar simbolurile şi scenariile iniţiatice supravieţuiesc la nivelul inconştientului, în special în vise şi în universurile imaginare. Este semnificativ că aceste supravieţuiri sunt cercetate azi cu un interes greu de imaginat cu cincizeci-şaizeci de ani în urmă. Freud a arătat că anumite tendinţe şi decizii existenţiale nu sunt conştiente. Prin urmare, marea atracţie pentru operele literare şi artistice având o structura iniţiatică este extrem de grăitoare. Marxismul şi psihanaliza au ilustrat *° Cf. Birth and Rebirth, p. 114.

 eficacitatea aşa-zisei demistificări când se cauta perceperea

sensului adevărat – sau a sens primarăl unui comportament, uiactiu să ai unei creaţii culturale. În cazul n trebuiesa întreprindem o altfel de demisuficare demistificare în sens invers: altfel spus trebui să „demistificam” universurile şi linbaiele rent profane din literatura pictufsâs arătăm ce comporta ele acru „să că a noastră „sacrul este prezent şi activ mai cu seamă universurile imaginare: Dar experierel. n-are sunt parte constitutivă a fiinţei umane L ai puţin importante decât experienţele sale diurne. Aceasta înseamnă că nostalgia penţ rercările şi scenariile iniţiatice, no. cifrată în atâtea opere literare şi plastice dezva lui e aspiraţia omului modern penţ Tre’ 1 toalai definitivă, pentru o reat 1 schimbe radical existenţa. Dinacest motiv. cercetările

recepte pe care I le-am trecut aici sumar în revista nu rerezinti numai contribuţii interesând discipline’s istoriareligiilor, etnologia, orientalist sau 1 entica literară; ele pot fi interpretate şi că exore 8 Prolegomene la dualismul religios: diode sipolarităţi Istoricul unei probleme Dualismul religios şi filosofic a avut o lungă istorie, atât în Asia cât şi în Europa. Nu voi încerca să tratez aici această imensă problema. Dar, de la începutul secolului. dualismul şi alte probleme conexe – precum polaritatea. antagonismul, complementaritatea – au fost abordate dintr-o nouă i perspectivă, iar rezultatele cercetărilor ne capţi-l vează încă, mai ales în ce priveşte ipotezele pe care le-au suscitat. Modificarea perspectivei a)

început, fără îndoială, cu monografia lui Durk-l heim şi Mauss „De quelques formes primitives de classification: contribution a l'étude des reprel sentations collectives”. i Autorii nu au atacat i direct problemele dualismului şi polarităţilor, dar au evidenţiat anumite tipuri de clasilicare socialu întemeiate, în ultimă instanţă, pe un principiu similar, anume diviziunea bipartită din natură şi societate. Acest anicol a avut o rezunanta excepţionala. În special în hranta. De fapt, era uiia dililre priiiele. Şi cele mai strahicite. inanilestari de sociologism. adică de sociologie ridicată la Annw Sociolgique, 6 (1903): 1 – 72.

200 / MIRCEA ELIADE rangul de doctrina totalitară, Durkheim şi Mauss au crezut că demonstraseră făptui că ideile

sunt organizate potrivit unui model furnizat de societate. După ei, există o solidaritate intimă între sistemul social şi sistemul logic. Dacă universul este divizat în zone mai mult sau mai puţin complexe (cer şi pământ, sus şi jos, dreapta şi stânga, cele patru puncte cardinale etc.), motivul îl cons-tituie făptui că societatea este împărţită în clanuri şi totemuri. Fără a intra în discutarea acestei teorii. este de ajuns să spunem că Durkheim şi Mauss nu au demonstrat – de fapt, nu se poate demonstra – că societatea a fost cauza sau modelul clasificării bipartite sau tripartite. Tot ce se poate spune este făptui că acelaşi principiu explica atât clasificările universului cât şi pe cele ale societăţii. Dacă vrem cu orice preţ să aflăm „originea” principiului care instaurează ordinea într-un

haos preexistent, trebuie mai degrabă să o căutăm în experienţa primară a orientării în spaţiu. Oricum ar fi, monografia lui Durkheim şi Mauss a avut un ecou considerabil. În introducerea la traducerea engleza a acestei monografii, R. Needham citează un mare număr de autori şi lucrări inspirate sau orientate de acest text. Printre cele mai cunoscute, de care trebuie să ne amintim, este articolul lui Robert Hertz despre preeminenta mâinii drepte. Autorul ajunge la concluzia că dualismul, pe care el îl considera principiul fundamental în gândirea primitivilor, în introducerea sa la traducerea engleza a acestui eseu, Rodney Needham a trecut în revistă obiectille cele mai importante; cf. Primitive Classification (Chicago, 1963), pp. XVII-XVIII, XXVI-XXVII.

domină întreaga lor organizare socială: corespunzator acestei idei, privilegiul acordat mâinii drepte trebuie explicat prin polaritatea religioasă care separa şi opune sacrul (cerul, bărbatui, dreapta etc.) profanului (pământul, femeia. stânga etc.). Pe de altă parte, strălucitui sinolog Marcel Granet nu a ezitat să scrie în 1932: „cele câteva pagini ale acestei monografii (i. e. a lui Durkheim şi Mauss) ar trebui să marcheze o dată în istoria studiilor sinologice”. În primul sfert al secolului, graţie unei cunoaşteri din ce în ce mai extinse a instituţiilor. sociale şi politice, savanţii au fost impresionaţi şi intri-gati de marele număr de organizări sociale de tip binar şi de multiplele forme de

„dualităţi”Conco-mitent cu sociologismul lui Durkheim şi al discipolilor lui, o scoala „difuzionista” a început să se impună în Anglia. Potrivit aderenţilor acestei şcoli, organizările sociale de tip binar apar ca rezultat al unor evenimente istorice, anume din amestecul a două popoare diferite, dintre care unui, nava-litorul victories, ar fi elaborat un sistem social în 3 Robert Hertz, „De la preeminence de la main droite”, Revue Philosophique, 48 (1909: 553 – 580, în şpec. pp. 559,561 s. urm. Problema noţiunilor de dreapta şi stânga în clasificarea simbolică „primitivă” a ocazionat recent o serie de studii clarificatoare: vezi, printre altele, T. 0. Beidelman, „Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification”,

Africa, 31 (1961): 250 – 257: Rodney Needham. „The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism –, Africa. 30 (1960): 20 – 33, şi „Right and Left în Nyoro Symbolic Classification”, ibid... 36 (1967): 425 – 452; John Middleton, „Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda”, History of i Religions, 7 (1968): 187 – 208.0 carte editatadeR. Needham, ce va apărea curând, are titlul Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification. Marcel Granet, La Pensée chinoise (Paris, 1934), p. 29, n. 1.1

202 / MIRCEA ELIADE cooperare cu populaţia băştinaşă a teritoriului invadat. În acest chip. W.H.R. Rivers explica originea organizării de tip dual din Melanezia Nu

intenţionez să analizez aici ideologia şi metodele şcolii difuzioniste britanice. Dar trebuie spus că ea nu era un fenomen izolat. totuşi. O întreagă mişcare, anticipată de Ratzel. dar articu-lata şi dezvoltată de F. Graebner şi W. Schmidt, aspiră să introducă dirnensiunea temporală şi prin urmare. metoda istorică în etnologie. Rivers şi discipolii săi s-au asociat la această mişcare, dar fără să împărtăşească metodologia istorico-culturala a lui Graebner şi Schmidt. Două conside-ratii fundamentale inspirau aceste cercetări: pe de o parte era convingerea că „primitivii” nu reprezintă Naturvolker, ci sunt făuriţi de istorie; pe de altă parte. postulând ca principiu o săraca, inexistenta creativitate a societăţilor arhaice şi tradiţionale, similarităţile dintre

culturi diferite erau explicate aproape exclusiv prin difuziune. În Anglia, după moartea lui Rivers, difuzionismul a luat forma panegiptianismului sub influenta lui G. Elliot Smith şi W.J. Perry. În cartea sa Children oF the Sun (1925): Perry explica în maniera următoare desfăşurarea istoriei univer-sale: în India. Indonezia, Oceania şi /America de Nord – cu excepţia populaţiilor de culegători, aglutinate în grupuri de familii – forma cea mai timpuric de organizare era de tip dual. Bipartiţia tribala se integra într-i. în i. oiâipiL-x de elenicnte e ikurale specilice, cele mai îi. iiporlante tiind \V. H.R. Rivers. Th (Hwloru of Metalu sinn", O ги Чц (Cumbrid. 1914). vol. 2. (-ap. 38. Şi Socint Or. qins (loiidi-a 1Я24). Prolegomene la dualismul religios / 203 sistemul clanului

totemic, tehnica irigaţiei, megaliţii, obiectele de piatră şlefuită etc. Potrivit părerilor lui. Schmidt şi Perry, toate aceste elemente culturale erau de origine egipteană. Ince-pind din Dinastia a V-a spuneau ei, egiptenil au întreprins lungi călătorii în căutare de aur, perle, cupru, mirodenii etc. Pe oriunde treceau, aceşti „copii ai Soarelui" duceau şi impuneau stilul lor de civilizaţie (irigaţiile, megaliţii etc.) şi propria lor organizare socială. Pe scurt, potrivit reprezentanţilor acestei teorii panegiptene, uniformitatea lumii celei mai arhaice, caracterizate prin economia culesului şi vânătorii, ilustra slabă creativitate a primitivilor; în acelaşi timp, cvasiuniformitatea societăţilor tradiţionale, cu structura lor dualista, trădează

dependenţa lor directă ori indirectă de civilizaţia egipteană, indicând astfel iarăşi sterilitatea creativităţii umane. Ar fi instructiv să analizăm într-o zi care sunt cauzele ce au determinat aceasta izbitoare – deşi efemeră – vogă a şcolii difuzioniste panegiptene. Cu G. Elliot Smith şi W.J. Perry, „istoricizarea" culturilor primitive a atins apogeui. Toate aceste lumi arhaice, atât de bogate şi diverse, din Oceania până în America de Nord, erau acum inzes-trate cu o „istorie", dar pretutindeni era văzută aceeaşi istorie, realizată de acelaşi grup uman., „copШ Soarelui" ori reprezentanţii, imitatorii sau epigonii lor. Aceasta „istorie", uniforma de la un capăt la altui ai globului, era văzută ca având un singur centru şi o singura sursă, Egiptui Dinastiei a V-a. Şi,

pentru W.J. Perry, una din cele mai convingătoare dovezi ale acestei unităţi era t prezenta aproape universală a organizării de tip 1

! 204 / MIRCEA ELIADE dualist. implicând o bipartiţie antagonistă a societăţii. Istoricism şi reducţionism Pe scurt. În deceniul al treilea, clasificările duale ale societăţii şi lumii, cu toate cosmologiile, mito-logiile şi ritualurile pe care clasificarea duala le implică, erau considerate fie de origine socială (Durkheim şi discipolii săi). Fie de origine „istorică”, adică în acest al doilea caz. rezultând din arnesi tecul a două grupuri etnice: o ininoritate de invin-gatori civilizaţi şi o masa de autohtoni zăbovind i într-un stadiu de primitivitate (Elliot Smith şi şcoala

diftizionista panegipteană). Nil toţi „istori-cistii” ail cazlit în excesele diflizioniste. Dar conf înintaţi ei o anumită formă de „dnalitate”. ei erau tentaţi să o explice „istoric”. ca fiind consecinţa unei confruntări între două popoare diferite. urmată de arnestecul lor. Astfel. de pildă, în cartea sa Essai sur leş origines de Rome (1916), A. Piganiol explica formarea popon. lui roman că un amestec ai latinilor, adică al indo-europenilor, cu sabinii, aceştia fiind în opinia savantului francez, un grup etnic mediteranean. În ceea ce priveste religia. indo-enropeiţii ar fi practical incineraţia, iar sabinii înhumarea... Indu-europenii ar fi introdus în Italia altarul focullli, cuitu! focului niasculin, acela al soarelui, al păsării şi aversilinea pentru sacrili-ciue omeneşti:

sabinii ar fi avul altare de piatră mmjite cu sânge, ei ar fi venerat lună şi şarpele şi ar fi pracucat jertfele omeneşti. Rezumat de Georges Dumezil, La Religion romaine archaique (Paris, 1966), p. 72. Prolegorn. era la dualis Tnul religios / 205 Începând din 1944, Georges Dumezil a demontat piesă cu piesa aceasta constructiel. Se ştie acum că existenţa a două moduri de înmormin-tare – incinerarea şi înhumarea – nu reflectă o dualitate etnică. În fapt, cele două moduri adesea coexista. În ce priveşte războiul dintre Romulus şi romanii săi şi Titus Tatius şi bogăţii sabini, Dumezil a demonstrat că războiul este o tema recurenta a mitologiei indo-europene: el a corn-parat războiul dintre români şi sabini cu un alt raxboi mitic. cel din tradiţia

scandinavă. dintre două grupuri de /. ei, asenii şi vanii. Ca şi în cazul primului. războiului dintre aseni şi vani nu i se pune capăt printr-o bătălie decisivă. Obosiţi de atâtea semivictorii alternante, asenii şi vanii cad la pace. Căpeteniile vanilor – zeii Njodhr şi Freyr şi zeiţă Freja – sunt primiţi în panteonul asenilor. aducându-le belşugul şi rodnicia care constituiau apanaju! vanilor. De atunci înainte n-au mai fost războaie între aseni şi vani. (Putem să adăugăm ca şi acest război mitic scandinav a fost „istori cizat” de unii savanţi care explicau lungă bătălie dintre două grupuri de zei că o amintire puternic initologizata a războiului dintre două etnii care au format apoi un singur popor, aşa cum s-a întâmplat cu latinii şi sabinii în peninsulă italică.) Astfel,

aşa cum au putut arăta aceste câteva exemple, savanţii au căutat o „origine” concretă – în organizarea socială sau în evenimentele istorice – pentru toate formele de dualitate, polaritate şi antagonism. Recent, însă, s-a încercat să se depăşească aceste două perspective, cea sociolo-” Cf. G. bumezil, Naissance de Rome (Paris, 1944), cap. 2. G. Dumezil, La Religion romaine archa Aque, pp. 75 s. urm.

1.206 / MIRCEA ELIADE Gică şi cea istoricista. Structuralismul, de pildă, interpretează diversele tipuri de opoziţii că expresii ale unui sistem riguros şi perfect articulate deşi acest sistem operează la nivelul inconştient al spiritului. Cu Trubetzkoi, fonologia se concentrează asupra studiului structurii inconştiente a li-l

Tibajului. Claude Lévi-Strauss a aplicat modelul. lingvistic la analiza familiei, plecând de la principiul că rudenia este un sistem de comunicare comparabil limbajului. Perechile de opoziţii (tată/fiu, soţ/soţie etc.) se articulează într-un sistem care devine inteligibil numai într-o perspectivă sincronica. Lévi-Strauss utilizează acelaşi model lingvistic în analiza pe care o face mitului. După el, „scopul mitic este să furnizeze un model logic pentru rezolvarea unei contradicţii". În plus, „gin\ direa mitica purcede de la o prise de conscience a anumitor contradicţii şi tinde la medierea lor treptată". Pe scurt, pentru structuralişti, polarităţile, opoziţiile şi antagonismele nu au o origine socială şi nici nu trebuie explicate prin evenimente

istorice. Mai degrabă, ele sunt expresii ale unui sistem perfect coerent, deşi acţionează la nivelul inconştientului. În ultimă instanţă, este vorba de o struc! tură a vieţii şi Lévi-Strauss afirma că aceasta este identică cu structura materiei. Altfel spus, nu există soluţie de continuitate între polarităţile şi opoziţiile percepute la nivelul materiei, vieţii, inconştientului, al limbajului sau al organizării sociale şi acelea percepute la nivelul creaţiilor Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale (Paris, 1958). pp. 254,248. Prolegotnene la dualis Tnul religios / 207 mitologice şi religioase. Sociologismul şi istori-cismul sunt înlocuite de un reducţionism materialist mult mai ambiţios. deşi mult mai stabil, decât materialismul pozitivist sau clasic. Ca

istoric al religiilor, voi avea un alt tip de abordare. Înţelegerea funcuei polarităţilor în viaţa religioasă şi în gândirea societăţilor arhaice şi tradiţionale cere o strategic hermeneutica şi nu una a dernistificării. Documentele noastre – fie ele mituri sau teologii, sisteme de diviziune a spaţiului sau ritualuri puse în practică de două grupuri antagonice. divinitaţi-perechi sau dualisme religioase etc. – constituie, fiecare potrivit modului sau i se a fi, tot atâtea creaţii ale spiritului uman. Nu 1 avem dreptul să le tratăm altfel decât tratarn, să zicem, tragedia greacă sau una din marile religii. Nu avem dreptul să le reducem la altceva decât 1 sunt ele, şi anume creaţii spirituale. Prin urmare, 1 semnificaţia de adâncime a lor trebuie să o sesizam ca să putem spune

că le-am înţeles. Din acest motiv. vom prezenta aici un anumit număr de documente aparţinând unor culturi diferite. Le-am selectat în aşa fel încât să se poată ilustra 1 uimitoarea varietate a soluţiilor olerite eninielor 1 polarităţii şi nipturii. antaonismului şi allernantei. dualismi! li. Îi şi unirii contrariilor. în cant\i fiu: ; V? CM/! isfo,.» /! Clt’s ((i’ Andrwfutu (Pans. Îi.) o2! pp. 95 – 154 draci. mt-za... \1 epliist O plieles and the. di-o-vne [Nf-w York, 1965! pp. 7S124{.

208 / MIRCEA ELLWE Două tipuri de sacralitate să amintim mai întâi că experienţa religioasă presupune o bipartiţie a lumii în sacru şi profan. Structura acestei bipartiţii este prea complexă ca să fie discutată aici: de altfel, problema nu

interesează decât indirect tema noastră. Să precizăm numai că nu este vorba de un dualism embrionar. căci prin dialectica hierofaniei profanul se poate transmuta în sacru. Pe de altă parte, numeroase procese ale desacralizării retransforma sacrul în profan. Dar regăsim opoziţia 1 exemplară sacru-profan în nenumăratele anta1 gonisme binare. alături de opoziţia bărbat-femeie, cer-pamint etc. Privind lucrurile mai de aproape, devine evident că atunci când antagonismul sexual este exprimat în context religios este mai puţin vorba de opoziţia sacru-profan. cât de antagonismul dintre două tipuri de sacralitalt. unul rezervat bărbaţilor, celălalt propriu femeilor. Astfel, în Australia ca şi în alte părţi, scopul iniţierii de pubertate este acela

de a-l despărţi pe adolescent de lumea mamel şi a femeilor şi de a-l introduce într-o lume „sacră”, ale cărei secrete sunt păstrate cu străşnicie de bărbaţi. Însă, în Australia, pretutindeni, femeile îşi au propriile lor ceremonii secrete, considerate uneori atât de puternice încât niciun bărbat nu le poate spiona nepedepsit. În plus, potrivit anumitor tradiţii mitice, majoritatea obiectelor cultice secrete, astăzi accesibile numai bărbaţilor, aparţineau la „R. M. Şi C.H. Berndt, The World Of the First Australians (Chicago, 1964), p. 248.1 Prolegomene la dualismul religios / 209 început femeilor; aceste mituri implica nu numai un antagonism religios între sexe, ci chiar o recunoaştere a superiorităţii iniţiale a sacralităţii feminine. Tradiţii

asemănătoare sunt de găsit şi în alte religii arhaice şi semnificaţia lor este aceeaşi: există, adică, o diferenţa calitativă şi de aici antagonismul între sacralităţile specifice exclusive ale flee” rui sex. De pildă, la malekula, termenul ueo desemnează sacralitatea specifică bărbaţilor: însă, contrariul său, igah, nu denotă „profanul”, ci desscrie o altă formă de sacralitate, aceea aparţinând 1 exclusiv femeilor. Obiectele îmbibate cu igah sunt cu grijă evitate de bărbaţi, pentru că asemenea obiecte paralizează, sau chiar anihilează, rezervele lor de ileo. Când femeile îşi celebrează ceremoniile sacre. ele sunt atât de saturate de igah încât un bărbat, dacă ar zări numai coafurile lor, ar deveni „ca un copil” şi şi-ar pierde rangul în societăţile

secrete masculine. Chiar şi obiectele atinse de femei în timpul ritualurtlor lor sunt periculoase şi din acest motiv sunt socotite tabu pentru bărbaţi. Aceasta tensiune antagonistă între două tipuri de sacralitate exprima, de fapt, ireductibilitatea a doua moduri de a fi în lume, acela al bărbatului şi cel al femeii. Dar ar fi greşit să explicăm tensi-unea religioasă dintre cele două sexe în termeni psihologici sau fiziologici. Desigur, există două moduri specifice de a fi în lume, dar există şi gelozia şi dorinţa inconştientă a fiecarui sex de a „ Cf. M. Eliade „Australian Religions. Part III: Initiation Rites and Secret Cults”, History of Religions, 7 (1967): 61 – 90, în special pp. 87 şi 89: H. Bumann, DOS doppelte Geschlecht (Berlin, 1955), pp. 345 s. urm.

A.B. Deacon, Malekula (Londra, 1934), pp. 478 s. urm. 1

210 / MIRCEA ELIADE pătrunde în „misterele" celuilalt şi de a-şi apropia „puterile" acestuia. La nivel religios, soiutia anta-gonismului sexual nu implică întotdeauna repetitia rituală a unui hieros gamos: în numeroase cazuri. antagonismul este transcendat printr-o androginizare rituală. America de Sud: Gemenii Divini Ne vom începe ancheta cu documente din America de Sud şi aceasta din două motive: trii burile pe care le vom lua în considerare aparţin unor stadii arhaice de cultură: pe de altă parte, întâlnim aici, într-o formulare mai mult sau mai (puţin elaborată, un anumit număr de „soluţii clasice" la problema ridicată de descoperirea dihoto1

miei şi antagonismului. De prisos să adăugăm că aceste câteva exemple nu epuizează bogăţia materialului sud-american. În mare fund spus, temele care ne interesează sunt: (1) diviziunea binară a spaţiului şi a habitatului: (2) mitui Gemenilor Divini; 1 (3) dihotomia generalizată a întregului univers, incluzând şi viaţa spirituală a omului; (4) antagonismul divin, rehectind mai degrabă o complementaritate ocultă, care furnizează modelul insti –, tuţiilor şi conduitei umane. Adesea, mai multe sau chiar totalitatea acestor motive sunt atestate în aceeaşi cultură. Nu vom reaminti, pentru fiecare trib anume, modul său specific de a configura spaţiul sacru şi, cosmografia lui; acestei probleme i-am dedicat o Cf. Eliade,

Mephistopheles et VAndrogyne, pp. 121 s. urm. Prolegomene la dualismul retigios /211 monografie ce va fi publicată în curând. Nu trebuie însă să uităm că mitologiile şi concepţiile cosmologice pe care le vom examina presupun o imago mundi. În ceea ce priveşte mitui Gernenilor Divini, el este larg răspândit în America de Sud. În general, tatăl Gemenilor este Soarele: în timp ce mama lor este ucisă prin trădare, fiii sunt extraşi din cadavrul ei şi după mai multe peripeţii, reuşesc să o răzbune. Gemenii nu sunt rivali întotdeauna. În anumite variante, unul dintre gemeni este reînviat de fratele său din oasele, sângele său fragmentele trupului îmbucătăţit. Totuşi, cei doi eroi culturali exprima dihotomia universală. Pentru populaţia

kaingang din Brazilia, întreaga lor cultura şi toate instituţiile i sunt în legătură directă cu strămoşii lor mitici Gemenii. Pe lângă făptui că au despărţit tot ţi-ibul în două jumătăţi exogame, ei şi-au împărţit chiar şi Natura între ei. Mitologia lor, care dă modelul exemplar pentru întreaga populaţie kaingang, 1 ilustrează dramatic aceasta bipartiţie universală, Un mit bakairi povesteşte că zeul celest Kamuscini după ce i-a făurit pe oameni. căsătoreşte o feinele cu jaguarul mitic Oka. Însărcinat în mod miraculos, ea este ucisă prin intrigile soacrei sale. Gemenii, Keri şi Kaine sunt extraşi din trupul lipsit de viaţă al mamei lor, pe care reuşesc să o răzbune, arzând-o în foc pe femeia intrigantă Sursele vechi sunt culese de R. Pettazzoni, Dio, 1

(1922.330 – 331. Vezi şi Paul Radin, „The Basic Myth of the North American Indians”, Eranos Jahrbuch, 17 (1949): 371 s urm A. Metraux, „Twin Heroes în South American Mythology” Journal of American Folklore, 59 (1946): 114 – 123 к1 йп Hissing şi A. Hahn, Die Tacana, Erzahillngsgut (Frankfurt 1961). pp. Ills. urm. Cf. Otto Zerries în W. Krickeberg. H. Trimborn W Müller, 0. Zerries, Leş Religions amerindiennes (Paris, 1962) p. 390.

212 / MIRCEA ELIADE devenită inteligibilă şi semnificativă prin activitatea celor doi eroi. În plus, anumite trăsături indica diferenţe de caracter între cei doi gemeni. Astfel, la populaţia cubeo din Guyana interioară, Homanihike), zeul care a creat pământul, nu intervine în trebile

oamenilor: el locuieşte în cer, unde primeşte sufletele morţilor. Fratele lui, Mianikotoibo, care este diform, locuieşte într-un munte. Potrivit populaţiei api-naye, Soarele şi Luna, care erau la început pe pãmânt şi aveau înfăţişare omenească, ce au dat naştere celor două grupuri ancestrale ale tribului şi le-au instalat într-un sat împărţit în douu zone: grupul soarelui la nord şi acela al lunii la sud. Miturile indică un anumit antagonism între fraţi: de pildă, Soarele este considerat inteligent, Luna este fratele mai stupid. Antagonismul este şi mai marcat printre triburile calina, caraibii de pe coasta de nord a Guyanei. Amâna, zeiţa apelor, mama şi fecioară, deopotrivă. Şi reputata a fi „fără buric” (adică, nenăscută)”, a adus pe lume doi gemeni, Tamusi,.1 Egon Schaden,

A mitologia heroica de tribos indigenas de Brasil, ed. a 2-a (Rio de Janeiro, 1959), pp. 103 – 116, utilizând pe Telemaco Borba. Atunlidade indigenă (Curitiba, 1908), p. 11 s. urm., 70 s. urm.: H. Baldus, Ensaios de Etnologia brasileira (São Paulo, 1937), p. 29 s. urm., 45 s. urm., 60 s. urm. Koch-Grunberg, rezumat de Otto Zerries în Religions amerindiennes. pp. 361 – 362. Curt Nimuendaju, The Apinaye, The Catholic University of America. Antropological Series no. 9 (Washington D.C., 1939), pp. 158 s. urm. ° Amâna, femeia încântătoare, al cărei trup se termina cu o coada de şarpe, simbolizează. deopotrivă. timpul şi veşnicia, penin-i că, deşi locuieşte în apele cereşti, ea se rege-nerează periodic năpârlind ca şerpii, cum

fac de altfel suhetele morţilor şi Pământul însuşi. Amâna a zămislit toată creaţia şi poate lua orice formă. 1 Prolegomene la dualismul religios /213 în zori şi Yolokantamulu la apusul soarelui. f. Tamusi e antropomorf şi e considerat strămoşul mitic al populaţiei calina; el a creat toate lucrurile bune şi folositoare pentru oameni. Tamusi locuieşte în partea luminoasă a lunii, el este stăpânul paradisului, tarirnul unde nu se înserează şi unde i sufletele oamenilor se îndreaptă ca să-l întâlneasca. Dar nimeni nu poate să-l vadă din cauza luminii orbitoare care-l înconjoară. Tamusi se bate eroic cu forţele ostile care au aneantizat} lumea de mai multe ori. dar care după fiecare distrugere a fost creată din nou de Tamusi. Fratele său locuieşte şi el în

regiunile cereşti, dar în partea opusă, în tarirnul unde nu este nici-l odată dimineaţa. El este făuritorul întunericului 1 şi autorul tuturor relelor care apasa omenirea. Într-un anumit sens, el simbolizează puterile active ale zeitei-mama Amâna. Haekel vede în el complementul necesar al aspectului luminos al lumii, personificat de Tamusi. Cu toate acestea, Yolokantamulu nu este adversarul absolut al fratelui său; Spiritul cei Rău al populaţiei calina este un alt personaj, Yawane. Dar între Gemenii Divini, Tamusi joacă un rol mai important şi devine un fel de Fiinţă Supremă. Şi Adeseori, aceasta dihotomie totală a Naturii se extinde şi la aspectul spiritual al omului. 2 Josef Haekel. „Pură und Hochgott". Archiv fur Volkerkunde. 13 (1958): 25 – 50, în special

p. 32. i „ Ar fi inutil să înmulţim exemplele. Să mai cităm pe indienii timbira, pentru care totalitatea cosmică este divizată în două jumătăţi: pe de o parte, estui, soarele. ziua, anotimpul uscat, focul, culoarea roşie: pe de alta. apusul, luna, noaptea. anotimpul ploios, apa, culoarea neagră etc. Curt Nimuendaju. The Eastern Timbira, University of California Publications în Archaeology and Ethnology, vol. XLI (Berkeley and Los Angeles, 1946). pp. 84 s. urm. 1

 Potrivit populaţiei apapocuva. un trib tupi-gua-rani din Brazilia mericlionala, fiecare copil primeşte un suflet care coboară din una din cele trei regiuni ale cerului – est, zenit şi vest – unde preexistau în preajrna unei

zeităţi („Mama Noas-tra” în est. „Fratele Mai Mare” la zenit şi Tupan”. cel mai tânăr dintre Gemeni în vest). După moarte. sufletul merge înapoi la locul său de origine. Acest suflet, numit de populaţia nimuendaju „sufletul-planta”, este cel care stabileşte legătură cu lumea superioară. Peiitrli (-a să facă acest Sliflel... tisor”. omul tret.) ti! e să fii. i nianiiice cariif. Dar la puţin (inip (klpa iiasteri”. copiln! prilк st. гmi al doilt-i – ullel... sullenil anii: ,!”. (. v, i \, i sistletulni este (iiviria şi că: era. jtilt l sпоцoll! (e Slijreiiic sunt e! e nullira (le stă sa cu юпевс în cvr. ail adaugal alte v valori religioase cuiierpli. slui de dihotomie universală. În plus, se poate deşci fra în acest exemplu o пoпa valorizare. religioasă a Curt Nimuendaju, „Religion der Apapocuva-

Guarani”, ZeitschriJ tJ ñrEthnologie, 46 (1914): 305 urm. Prolegomene la dualismul religios /215 lumii: antagonismul dintre Gemeni se reflectă într-un antagonism al sufletelor, dar numai sufletul-planta este de origine divină. Şi acest fapt implica o devalorizare religioasă a animalului. Dar sacralitatea animalului constituie un element esenţial al religiilor arhaice. Putem descifra aici momentul în care se izolează, dintre multele „să-cralităţi” prezente în lume, cea pur „spirituală”, adică elementul divin, de origine celestă. Această concepţie poate fi comparată cu ideea fundamentală a indienilor call n-a ca tot ce există pe pământ are o replică spirituală în cer. Şi în acest caz este vorba de o interpretare originală şi îndrăzneaţă a ternei dihotomiei universale,

în vederea identificării unul principiu spiritual capabil să explice anumite contradicţii ale Lumii. i Concepţia populaţiilor calina amodelelor celeste nu este singulară: ea se regăseşte în ambele Americi, ca şi în altă parte. În fapt, ideea unei „replici spirituale” a jucat un rol important în i istoria universală a dualismului. Polaritate şi complementaritate la indienii kogi Concepţiile care au legătură cu tema noastră sunt probabil mai nuanţate şi mai bine articulate într-un sistem general decât am putea deduce din izvoarele noastre mai vechi. Când un cercetător calificat îşi asuma sarcina de a înregistra nu numai comportamentele şi ritualurile, dar şi semnificatia pe care o au ele în ochii băştinaşilor, o întreaga lume de valori şi

semnificaţii ni se haekel, „Pură und Hochgott”, p. 32.

216/ MIRCEA ELIADE dezvăluie. Vom da ca exemplu modul cum indienii kogi din Sierra Nevada au folosit ideea de polaritate şi complementaritate în explicaţiile lor privind lumea. societatea şi individul. Tribul este împărţit în „oamenii de sus” şi „oamenii de jos”, şi sătui este, ca şi coliba ceremonială, împărţit în două jumătăţi. Lumea întreagă este despărţită şi ea în două zone determinate de drumul soarelui pe cer. Pe lângă asta, există multe alte cupluri polare şi antagonice: bărbat/femeie, mâna dreaptă/mâna stângă, cald/rece, lumina/ întuneric etc. Aceste perechi sunt asociate cu anumite categorii de animale şi plante, culori, vânturi, boli, precum şi

conceptele de Bine şi Ran. Simbolismul dualist este evident în toate prac-ticile magico-religioase. Contrarille coexista în I flecare om, precum şi în anumite zeităţi tribale. Indienii kogi cred că funcţia şi permanentă unui principiu al binelui (identificat în mod exemplar 1 cu direcţia cea dreaptă) sunt determinate de existenta simultană a unui principiu al răului (stânga). Binele există numai pentru că răul este activ; dacă râul ar dispărea, binele ar înceta şi el să existe. O concepţie care ar fi fost dragă lui Goethe, dar cunoscută şi din alte culturi: păcatele trebuie comise şi prin aceasta se proclama influenta activă a răului. Potrivit indienilor kogi, problema centrală a condiţiei umane este aceea de a şti cum să echilibrezi contrariile şi) Unnain

foarte îndeaproape articolul lui G. Reichel-Dolmatoff, „Notas sobre el simbolismo religioso de los 1 Indies de la Sierra Nevada de Santa Marta”, Razon y Fabulă... Revista de la Unwersidad de los Andes, no. 1 (1967): 55 – 72, în special pp. 63 – 67. i Prolegomene la dualismul religios /217 totuşi să le menţii că forţe complementare. Conceptul fundamental esteyuluka, termen insernnind „a fi în acord”, „a fi egal”, „a se identifica”. A şti să echilibrezi energiile creatoare şi distructive, „a и în acord”, este principiul călăuzitor al comportamentului uman. Această schemă de opoziţii complementare sc. 1 integrează într-un sistem evadripartit al univer-i sului: celor patru puncte cardinale le corespund alte serii de concepte, personaje mitice,

animale, plante, culori şi activităţi. Antagonismul reapare în sistemul general, evadripartit (de exemplu, roşu şi alb, culorile „deschise”, corespund sudului şi estului şi sunt opuse „părţii rele”, formate de 1 „culorile închise” ale nordului şi vestului). Structura cvadripartita informează atât macrocosmosul 1 cât şi microcosmosul. Lumea este susţinută de patru giganţi mitologici; Sierra Nevada este împărţită în patru zone: satele construite după model tradiţional au patru căi de acces, la, începutul cărora se găsesc patru locuri sacre unde se pun ofrandele în fine, casa cultuala are patru vetre în jurul cărora iau loc membrii celor patru clanuri principale. (Dar şi aici reapare bipartiţia antagonistă”: „partea dreaptă” – roşie – este

rezervată celor „care ştiu mai puţin”, în timp ce în „partea stângă” – albastru deschis – stau „cei care cunosc mai mult”, căci aceştia din urmă sunt mai frecvent confruntaţi cu forţele negative ale 1 universului.) Cele patru direcţii cardinale sunt completate prin „punctul central”, care joacă un rol important în viaţa indienilor kogi. Este Centrul Lumii, Sierra Nevada, a cărui replică este centrul casei cultuale unde se ard ofrandele principale; acolo 1

218 / MIRCEA ELIADE preotui (mamă) ta aşezat atunci când vrea să „vorbească cu zeii”. În fine, această schemă se dezvoltă într-un sistem tridimensional cu şapte puncte de reper: nordul, sudul, estui, vestui, zenitui, nadirul şi centrul. Ulumele trei constituie axa cosmică ce traversează şi

susţine lumea, imaginata ca un ou. Aşa cum arată Reichel-Dolmatoff, oul cosmic introduce elementul dinamic, anume conceptul a noua etape. Lumea. precum şi omul, au fost creaţi de către Mama Universală. Ea are nouă 1 flice, fiecare reprezentând o anume calitate a solului arabil: negru, roşu, argilos, nisipos etc. Aceste calităţi ale solului constituie tot atâtea 1 straturi de pământ înăuntrul oului cosmic, şi, 1 totodată, simbolizează o scara de valori. Oamenii \ trăiesc în al cincilea pământ – solul negru – care se afla în centru. Marile coline piramidale din Sierra Nevada sunt imaginate a fi „lumi" sau „case" de structură similară. Tot aşa, principalele case cultuale sunt replici microcosmice; ele se aПa deci în „Centrul

Lumii”. Asociaţiile nu se opresc aici. Oul cosmic este interpretat ca fiind uterul Marnei Universale, în care trăieşte încă umanitatea. Pământul este şi el asemănător unui uter, la fel şi Sierra Nevada şi fiecare casă cultuala, Fiecare casă de locuit şi fiecare mormânt. Peşterile şi crevasele pământului reprezintă orificiile marnei. Streşinile caselor cultuale simbolizează organul sexual al Marnei; ele sunt „porţi” care asigură acces la niveluri mai înalte. În timpul ritualului funerar, cel decedat se [întoarce în uter: preotui ridică trupul mortului de nouă ori ca să arate că mortui reface în sens Prolegomene la dualismul religios /219 invers cele nouă luni ale gestaţiei. l-ar mormântui însuşi reprezintă cosmosul şi ritualul funerar este un act de

„cosmicizare”. Am insistat asupra acestui exemplu pentru că el ilustrează admirabil funcţia polarităţii în gândi-rea unui popor arhaic. Aşa cum am văzut, divizi-unea binară a spaţiului este generalizată la nivelul întregului univers. Perechile de contrarii sunt, în acelaşi timp. complementare. Principiul polarităţii pare să fie o lege fundamentală a iiatlirii şi vieţii. preclim şi juslilicarea muralei. Pentru itidienii kogi. perfecţiunea umană nu (onsta în „a face bine”, ci în a asigura erhilibrul Hitn e (!< (lolia torţe antagoniste; a binelui şi a raiiliii. l... t nivt l cosiilic. ares! echilit) ru interior îl) i-spuncte. pisnetuilli centra!”, („entrullli Lliii. At. Şi puiict se aasesăe la iiilerseetia celor patru l; llJ! t (: r (il1 aie ei.i. la vertu-ala /enit nadir, în i „ijl. Hiil oi. illii

cosmie. care vsse identic cu uterul Vi Vili” Liii, „isase. Aşadar. <. lilerii. ele şilenic de [” гпа»! – \1 „П! 1Ш п-пелг Пе Iliinii şi ale vieţii, i-< lи – i i. i xilil bpccitK tic a ţi al – uinlili. Îi. 1—; –. Îl la (lupţi t at J este inleleasa şi asumată că l,.)... api Llialc c1 llilit rsllllt. îi bi, în sens invers. \iaia cusitlica «. Şi e iaeuta inteligibila şi seninitica-liva iil măsura în care este sesizată ca un „cifru”. Nil intenlioiie să adaug şi alte exemple ale dosarului indienilor sud-americani. Cred că am subliniat îndeajuns, pe de o parte varietatea creaţiilor spirituale ocaxionate de efortul de a „citi” natura şi existenţa umană prin cifrul polarităţii. Şi, pe de altă parte, am arătat că expresiile particulare a ceea ce a fost numit adesea con

 cepţii binare şi

dualiste îşi dezvăluie semnificatille profunde numai dacă le integram în sistemul atotcuprinzător din care fac parte. Întâlnim o situaţie similară, deşi mult mai complexă, la triburile din America de Nord. Şi acolo regăsim bipartiţia satului şi a lumii şi sistemele cosmologice care rezultă din această (cele patru [direcţii cardinale, axa zenit-nadir, „Centrul” etc.), precum şi diversele expresii mitologice şi rituale ale polarităţilor, antagonismelor şi dualismelor religioase. Desigur, asemenea concepţii nu sunt nici universale, nici uniform distribuite. Un număr de grupuri etnice nord-americane nu cunosc decât rudimente ale unei cosmologii bipartite, iar multe alte triburi ignora concepţiile „dualiste”, deşi uţilizează sisteme de clasificare de tip binar.

Or, este \ exact problema care ne interesează, anume, diversele valorizări religioase, în variate contexte culturale, ale ternei fundamentale a polarităţii şi dualismului. Luptă şi reconciliere: Manabush şi „coliba vraciului” La algonchinii centrali, eroul civilizator – Nanabozho (la indienii ojibway şi Ottawa), Manabush 1 (la menomini) sau Wisaka (la triburile crcă şi, saux etc) – joacă un rolprefiinent. El res1 taurează Pământul după potop şi îi dă forma actuală; tot el stabileşte anotimpurile şi asigură 26 cf. Werner Müller. Die Blaue Hutte (Wiesbaden, 1954), pp. 12 s. urm. (Prolegomene la dualismul religios / 221 focul.27 Manabush este cunoscut mai ales pentru bătălia sa cu Puterile (inferioare) ale Apelor, bătălie care

a declanşat o drama cosmică plină de consecinţe şi azi asupra vieţii oamenilor.28 Bătălia a atins punctul ei culminant atunci când Puterile acvatice au reuşit să fi răpună pe fratele malmic al lui Manabush, Lupul, instaurând în acest fel moartea în lume. Lupul reapare după trei zile, dar Manabush îi trimite înapoi în Tarirnul Amurgului, unde devine stăpânul morţilor. Ca să raz-bune uciderea fratelui său. Manabush omoara pe căpetenia Puterilor Apei. Acestea declanşează un nou potop, urmat de o iama teribilă, dar nu reuşesc să-l rastoame pe eroul mitic. Alar-mate, Puterile propun o împăcare; ridicarea unei colibe medicinale, în ale cărei mistere primul iniţiat va fi Manabush. Este semnificativ făptui ca tema împăcării e cunoscută numai în mitologia

ezoterică, dezvălu-ita numai iniţiaţilor în cultul secret midewiwm". într-adevăr, când pământul a dispărut sub ape, Manabush a trimis un animal ca să-i aducă puţin lut de pe fundul abisului (despre acest motiv mitic, vezi M. Eliade. „Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen: le plongeon cosmogonique". Revue de l'Histoire des Religions, 160 [1961]: 157 – 212: variantele americane se găsesc la pp. 194 s. urm. Manabush a re-creat pământul şi a făcut din nou animalele, plantele şi omul; esenţialul bibliografiei în Mac Linscott Ricketts, „The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture-Hero în the Mythology of the North American Indians" (Ph. D. diss... University of Chicago, 1964), vol. 1, p. 195, n. 35. Să adăugăm că

Manabush prezintă unele trăsături caracteristice unui trickster: de pildă, el are o sexualitate excesivă şi grotescă, şi, în pofida eroismului său, apare uneori că extrem de mărginit. Miturile cu bibliografiile lor sunt în Ricketts, „Structure and Religious Significance”, vol. 1, p. 196. s. urm.; Müller, Die Blaue Hutte, pp. 19 s. urm., şi Die Religionen der Waldiandindianer Nordamenkas (Berlin, 1956). pp. 198.

222 / MIRCEA ELIADE Potrivit acestei tradiţii ezoterice, Marele Spirit (Manitu suprem) a sfătuit Puterile Apei să-l împace pe Manabush, pentru că ele au săvârşit primul omor: unnindu-i sfătui, puterile construiesc coliba de iniţiere în cer şi îl poftese pe Manabush. Eroul aicepta în cele

din urmă, ştiind că riturile revelate de Puterile Apei vor fi benefice pentru oameni. Într-adevăr, după iniţierea sa în cer, Manabush se întoarce pe pământ şi, cu ajutorul bunicii sale (Pământul), celebrează pentru prima oară riturile secrete midewiwin. Astfel, potrivit versiunii ezoterice a mitului, catastrofă cosmică a fost evitată pentru că Puterile inferioare – care, masacrându-l pe Lup, au introdus moartea în Lume – i-au oferit lui Manabush o ceremonie secretă şi puternica. În stare să îmbunatatea sca soarta muritorilor. Desigur, iniţierea în midewiwinnu pretinde că schimbă condiţia umană, ci asigura, aici pe pământ, sănătate, longevitate şi o nouă existenţa după moarte. Ritualul de iniţiere urmează bine-cunoscutului scenariu al

morţii şi învierii: novicele este „ucis" şi imediat înviat de scoică sacral" Altfel spus, aceleaşi Puteri care îi fura-sera omului nemurirea au fost în cele din urmă silite să îl înzestreze cu o tehnica de natură să-l fortifice şi să-i prelungească viaţa, asigurându-i totodată o postexistenţa „spirituală". În timpul ceremoniilor secrete, novicele îl întrupează pe Manabush, iar preoţii reprezintă Puterile. Coliba iniţiatică accentuează simbolică dualistă. Ea este divizată în două zone: cea dinspre nord, vopsită în alb, este sălaşul Puterilor inferioare, cea din 30 W.J. Hoffman, „The Midewiwin or «Grand Medicine Society» of the Ojibwa", Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1855 – 86 (Washington, D.C., 1891), pp. 143 – 300. În

special pp. 207 s. urm.: Müller. Die Blaue Hutte, pp. 52 s. urrn. Prolegomene la dualismul religios / 223 sud, colorată în roşu, al Puterilor superioare. Cele două culori simbolizează ziua şi noaptea, vara şi iarna, viaţă şi moartea (urmată de înviere) etc. Asocierea acestor două principii polare reprezintă totalitatea realităţilor cosmice. Şi Avem aici un excelent exemplu a ceea ce poate fi numit valorizarea elementelor negative ale unei polarităţi. Geniul creator al indienilor menomini a reuşit să găsească o soluţie nouă şi eficace la criza existenţială provocată de teriflanta omniprezenta a morţii, suferinţei şi adversităţii. Voi discu-ta pe scurt alte soluţii, mai mult sau mai puţin asemănătoare, dar pentru moment ar fi instructiv să situăm complexul mitico –

ritual al colibei iniţiatice a menominilor în ansamblul religiei algonchine, în scopul de a cunoaşte ideile religioase comune din care s-a dezvoltat sistemul particular al menominilor. Într-adevăr, aşa cum a arătat Werner Müller, alte triburi algonchine au o tradiţie deosebită, probabil mai veche, în care eroul civilizator nu joacă niciun rol în ritualul colibei de iniţiere. Indienii ojibway din Minnesota, de pildă, susţin că Marele Spirit (Manitu) a ridicat coliba ca să asigure oamenilor viaţa veşnică. Manitu este în chip simbolic prezent în coliba iniţiatică midewigan. Coliba reproduce lumea: cei patru pereţi ai acesteia simbolizează cele patru puncte cardinale, acoperişul reprezintă bolta cerului, duşumeaua simbolizează pământul. În cele două tipuri

de coliba iniţiatică – tipul indienilor menomini şi tipul ojibway – simbolismul cosmic subliniaza făptui că 3 i W. Müller, Die Blaue Hutte. p. 81 s. urm, 117,127. ibid., p. 38 s. urm., 51. Ibid., pp. 80 s. urm. Acelaşi simbolism se regăseşte în structura colibel-sauna a Indienilor omaha (ibid. p. 122), în coliba iniţiatică a indienilor lenape. a algonchinilor de preerie {ibid... p. 135), şi în alte culturi Indiene...

224 / MIRCEA ELIADE prima iniţiere a avut drept teatru întregul Univers. Dar structurii dualiste a cabanei iniţiatice, i ridicate de Manabush pe pãmânt, urmând impa-carii cu Puterile inferioare, i se opune simbolismul cvadriform al colibei construite de Manitu: patru uşi. patru culori etc. În complexul ritual al lui Manabush. Zeul

Suprem este absent sau şters: şi, viceversa, Eroul Civilizator nu joacă niciun rol în ritualul midewigan. Dar în cele două tipuri de iniţiere, roblema centrală este destinul i personal al fiecărui iniţial: la indienii ojibway, viaţa veşnică după moarte, dăruită de Zeul Su\ prem: în cazul indienilor menornini. sănătate şi longevitate (şi probabil o nouă existenţa după moarte), dobândite de la Manabush. În urma unui şir de întâmplări drarnatice care erau cât pe ce să nimicească lumea. Trebuie, de asemeni, să observam că, în mitui ezoteric, Marele Manitu este acela care sfătuieşte Puterile inferioare să caute \ împăcarea: farainterventia lui, bătălia probabil ar fi continuat până când, atât Lumea cât şi Puterile inferioare ar fi fost definitiv

nimicite. Zeul Suprem şi Eroul Civilizator Putem vedea ce aduce nou complexul mitico-ritual al indienilor menomini în comparaţie cu coliba iniţiatică a indienilor ojibway: potrivit 1 indienilor ojibway, Zeul Suprem a construit coliba ca să le asigure oamenilor viaţa veşnică; la indienii menomini, coliba este primită, prin Manabush, de la Puterile inferioare, siinitierea conferă sănătate, longevitate şi o existenţa post-mortem. Simbolismul diviziunii cuaternare a i colibei iniţiatice la indienii ojibway, oglindind un Prolegomene la dualismul religios / 225 univers echilibrat şi fără fisuri, ale cărui ritmuri se succed sub controlul Marelui Zeu, este înlocuit la indienii menomini de un simbolism dualist. Acest simbolism dualist reflectă şi el

cosmosul, dar este o lume sfâşiată de tot felul de antago-nisme şi dominată de moarte, o lume cât pe ce să fie nimicită de conflictul dintre Manabush şi Puterile acvatice, o lume în care Marele Zeu este absent şi unde singurul ocrotitor al omului este Eroul Civilizator, personaj destui de apropiat omului. aşa cum putem vedea din îndârjită să combativitate şi din comportamentul său ambivalent. Desigur, simbolismul dualist al colibei indienilor menomini exprima, şi el. integrarea contrariilor. atât în totalitatea cosmosului, cât şi înăuntrul existenţei umane. Dar în acest caz, integrarea reprezintă un efort disperat de a salva lumea de nimicirea finală şi, înainte de toate, de a găsi un sens precarităţii şi contradicţiilor existenţei

omeneşti. Pentru a înţelege mai bine sensul în care s-au dezvoltat concepţiile religioase ale algonchinilor, putem compara simbolismul cosmic al Marii Case la indienii delaware (lenape), o populaţie algon-china de pe coasta atlantică, cu teologia implicită în ceremoniile de Anul Nou. Marea Casă este înălţată în fiecare an, în octombrie, într-un luminis al pădurii. Ea este o coliba rectangulară cu patru intrări şi având în mijloc un stâlp de lemn. Duşumeaua simbolizează Pământul, acoperişul Cerul, şi cei patru pereţi cele patru direcţii cardinale. Marea Casă este o imago mundi şi ritualul care se derulează celebrează un nou început (re-crearea) al lumil. Cei care a interneiat cultul este însuşi Zeul Suprem, Creatorul. El locuieşte

 în al doisprezecelea cer, ţinând mâna pe stâlpul central, adevărat axis mundi, a cărui replică este însăşi Marea Casă. Zeul este prezent şi în cele două fete sculptate în lemnul stâlpului central. Fiecare festival al Marii Case are ca efect principal re-crearea pământului; el previne, de asemenea, că pământul să fie distrus de o catastrofă cosmica. Într-adevăr, prima Mare Casă a fost construita după un cutremur. Dar re-crearea anuală a pământului, operată prin ceremonia Anului Nou, asigura continuitatea şi fertilitatea lumii. Spre deosebire de iniţierile ce au loc în coliba indienilor menomini sau a indienilor ojibway şi care intere1 sează pe fiecare individ în parte, ceremonia din Marea Casă

regenerează cosmosul în totalitate. 1 Astfel, grupul etnic algonchin prezintă trei tipuri de case cultice şi trei categorii de ritual, depinzând de trei sisteme religioase diferite. Este semnificativ făptui că sistemul cel mai arhaic, acela al indienilor delaware, este centrat pe rege-nerarea periodică a cosmosului, în vreme ce sis-ternul cel mai recent, dominat de Eroul Civilizator şi de simbolismul dualist, vizează mai ales ameliorarea condiţiei umane. În acest al doilea caz, „dualismul” este consecinţa unei istorii mitice, dar el nu era predeterminat de caracteristicile esenţiale ale protagoniştilor. Aşa cum am văzut, antagonismul dintre Manabush şi Puterile inferioare a fost exacerbat ca urmare a unui eveniment – omorirea Lupului – care putea

foarte bine să nu aibă loc. Frank G. Speck, A Study of the Delaware Big House Ceremonies (Harrisberg, Pa., 1931), pp. 9 s. urm.; Müller. Religionen der Waldanaindianer. pp. 259 s. urm. vezi şi Josef Haekel, „Der Hochgottglaube der Delawaren în Uchte lhrer Geschichte”, Ethnologica, n.s., 2 (1960): 43984. Prolegornene la dualismul religios / 227 Dualism irochez: Gemenii mitici De un „dualism” propriu-zis se poate vorbi în 1 cazul irochezilor. În primul rând, este ideea că tot ceea ce există are un prototip – un „frate mai mare” – în cer. Procesul cosmogonic începe în cer, dar. de o maniera accidentală. am putea spune. O tânără, Awenhai („Pământul Fertil”). I-a cerut în căsătorie pe Stăpânul Cerului. Acesta o ia

de nevastă şi o lasa însărcinată prin intermediul respiraţiei. dar, gelos, şi neînţelegând miracolul, zeul a dezrădăcinat copacul ale cărui flori luminau cerul (căci soarele nu există) şi şi-a precipitat \ nevasta prin hăul deschis de această dezradacinare. Tot pe acolo a azvârlit şi prototipurile unor plante şi animale, şi acestea au devenit plantele şi animalele care există azi pe pământ, în timp ce „fraţii mai mari”, adică prototipurile, au rămas în cer. (Înainte ca soţia, în căderea ei, să atingă Oceanul primordial, păsările o recuperează şi o depun în spinarea unei broaşte ţestoase.]* Între timp, şobolanul moscat a adus puţin mi-l din fundul oceanului primordial şi I-a întins tot pe spinarea broaştei ţestoase. Aşa a fost creat pământul şi Awenhai a dat

naştere unei flice care a crescut miraculos de repede. Curând, tânăra s-a căsătorit, dar mirele a depus o săgeata pe pintecul ei şi a dispărut. Însărcinată fiind, flica lui Fraza cuprinsă în paranteze drepte lipseşte din ediţia engleza. ea figurează în schimb în traducerea franceză a lucrării: cf. La Nostalgie des origines, ed. Gallimard (Paris, 1971). p. 263. Întrucât ediţia franceză este ulterioară (şi implicit revăzută), am socotit necesar includerea acesteia în versiunea de faţă. (N.t... j

228 / MIRCEA ELIADE Awenhai a auzit doi gerneni certându-se în pintecul său. Unul voia să coboare, celălalt voia să iasă prin partea de sus. În cele din urmă, fratele mai mare s-a născut pe cale normală, celălalt, în schimb. a ieşit printr-o

subsuoară, pricinuind astfel moartea mamei sale. El era făurit din cremene, de aceea i s-a dat numele de Tawiskaron („Cremene”). Awenhai a cerut gemenilor să răspundă la întrebarea cine i-a ormorit flica. Amândoi au jurat că sunt inocenţi. Awenhai, însă, I-a crezut numai pe fratele numit „Cremene” şi I-a alungat pe celălalt. Din trupul fetei sale moarte, Awenhai a făcut soarele şi lună şi le-a agăţat într-un copac în preaJ mă colibei. În timp ce Awenhai se consacra creşterii lui Tawiskaron. fratele cel mare a primit ajutor din partea tatălui său. Într-o zi, el a căzut într-un lac şi, pe fundul acestuia, şi-a întâlnit tatăl, uriaşă broască ţestoasă. Tatăl i-a înmânat un arc şi doi \ ştiuleţi de porumb „Unul pârguit, gata de cules, 1 celălalt crud, bun de copt în jar”, întors la supral fata, el a

lăţit pământul şi a făurit animalele, apoi 1 a spus: „de aici înainte, oamenii mă vor numi Wata Oterongtongnia” („Mesteacănul tânăr”). Tawiskaron a încercat să-şi imite fratele, dar, încercind să facă o pasăre, a făurit liliacul. Tot aşa, văzându-l pe Oterongtongnia modelându-i pe oameni şi însufleţindu-i, a încercat să facă la fel, dar creaturile lui erau pipemicite şi monstruoase. Atunci. Tawiskaron, cu ajutorul bunicii sale, a închis făpturile făurite de fratele său într-o peştera, însă Oterongtongnia a reuşit să elibereze multe dintre ele. Nefiind în stare să creeze, Tawiskaron voia numai să distrugă creaţia fratelui său. El a deschis cale unor monştri din cealaltă lume, 1 L Prolegomene la dualismul religios / 229 dar Oterongtongnia

a reuşit să-i alunge îndărăt. Oterongtongnia a proiectat pe cer soarele şi luna ca să strălucească pentru toţi oamenii deopotrivă, în timp ce Tawiskaron a încreţit pământul cu dealuri şi munţi, ca să facă viaţa oamenilor cât mai dureroasă. Apoi gemenii au trăit împreună într-o singură colibă. Într-o zi, Oterongtongnia a aprins un foc atât de mare încât mici aşchii au început să sară din trupul de cremene al fratelui. Tawiskaron s-a năpustit afară din colibă, dar Oterongtongnia I-a urmărit, aruncând în el cu pietre până I-a răpus. Urmele lui Tawiskaron sunt acum Munţii Stâncoşi. Mitui stabileşte şi în acelaşi timp justifica întreaga viaţa religioasă a irochezilor. Este un mit dualist, singurul mit nord-american susceptibil de comparaţie cu dualismul

iranian de tip zur-vanit. Cultul şi calendarul reflectă în amănunt opoziţia Gemenilor mitici. Însă, aşa cum vom vedea, un asemenea antagonism ireductibil nu atinge paroxismul iranian, şi aceasta pentru simplul motiv că irochezii pefuza să identifice în geamănul „rău” esenţa răului, a răului ontologic care a obsedat gândirea religioasă iraniana. J.N.B. Hewitt, Iroquoian Cosmology. First Part, Twenty-first Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1899 – 1900 (Washington, D.C. 1903), pp. 127 – 339, în şpec. pp. 141 s. urm.: 285 s. urm. Cf. Müller. Religionen der Waldiandmdianer, pp. 119 s. urm. (care utilizează şi alte surse), şi rezumatui dat de acelaşi autor în Leş Religions amerindiennes, pp. 260 – 262. Un anumit

număr de variante sunt rezumate de Ricketts, „Structure and Religious Significance”, vol. 2. pp. 602 s. urm. Una din versiunile culese de Hewitt de la indieniionondaga relatează că atât „Fratele cel Bun”, cât şi „Cremene” au urcat la cer. (Ricketts, ibid... p. 612).

ZM 1 MIRCEA ELIADE Cuitu]: antagonism şi alternanta „Casa cea lungă” este coliba cultuala. Ea are două intrări: pe uşa din nord-est intra femeile, care se aşază în partea de est a casei; pe cea din sud-vest intra bărbaţii, care iau loc în lungul peretelui din vest. Calendarul sărbătorilor imparte anul în două: iama şi vara. Ceremoniile de iarna sunt celebrate de berbaţi: ei aduc cerului mulţumiri pentru darurile sale. Ritualurile verii \ râd în

Scârcinn terneilor: scooiil este invocarea ploii şi a beislignlui, Antagonisnuil e. se evident (-hiar şi în – l.el. alnie ceremoniale. ole două! U; it-li akl. llllllli (лч-Ьп şi I... U}) îi repre/cp –, ауио. СирЬ-Ь Cu. icniloi milici. ei i-a substi tuit pe aceia (i. l 7 (-ulii] Supreiii. Haweinyo („Glasul cel Mare”) şi al Diavolvdui. Haninseono (... Cel ce loeuieşte în Pâinint”). Dar proletui s-a străduit să cuncentreze viaţa religioasă în direcţia Marelui – Despre calendan-il liturgic, vezi MUller, Religionen der Waldiandindianer. pp. 1.19 s. urm., 256 s. urm. Prolegornene la duolismul religios / 231 Zeu; din acest motiv el a interzis ritualurile consacrate Geamănului cel rău şi le-a transformat în „dansuri sociale”. Reforma, cu puternica ei tendinţa monoteistă, poate fi pusă parţial în

seama experienţei extatice care a determinat vocaţia lui Handsome Lake, dar i ea are şi alte cauze. Europenii reproşau irochezilor făptui de a se „închina Diavolului”. Evident, însă, că nu era vorba de o adorare a Diavolului, întrucât Geamănul cel mic nu încarnează ideea de „rău”, ci numai aspectul întunecat, negativ al lumii. Aşa cum am văzut, Gemenii mitici oglindesc şi guvernează două moduri, ori două „timpuri”, care constituie amândouă universul viu şi! fertil. Întâlnim din nou perechi complementare; ziua şi noaptea, iarna şi vara, semănatui şi sece-ratui, precum şi polarităţile: bărbat-femeie, să-cru-profan etc. Ca să înţelegem în ce măsură principiul dualist articulează întreaga concepţie religioasă a irochezilor.

să ne amintim unul din cele mai importante rituri ale lor: purtatui Măştilor primăvară şi toamna şi funcţia lor vindecătoare. Membrii unei confrerii, „Fetele False”, intra în case şi alungă boala. Altă confrerie, „Fetele Cocenilor Porumbului”, îşi celebrează riturile în timpul ceremoniilor ce se ţin în Marea Casă cultica. Măştile stropesc asistentă cu „apa vindecătoare” şi împrăştie cenuşa că mijloc de apărare de boli. Or, potrivit miturilor, bolile şi alte necazuri sunt produse de o flinta supraumană, dublul lui Tawiskaron”. Despre Măşti, vezi esenţialul bibliografiei în Müller, Leş i Religions amerindiennes, p. 271, n. 1.

232 / MIRCEA ELIADE La începutul lumii, el s-a ridicat împotriva Creatorului. dar a fost învins şi 1 s-a dat în sarcina să

ajute şi să vindece oamenii. El locuieşte în stâncile care mărginesc lumea, acolo unde s-au născut febră, tuberculoza şi durerile de cap. În suita să se aflau Fetele-False, flinte diforme cu capul mare şi cu trăsături de maimuţă, care, ca şi stăpânii lor, locuiesc departe de oameni şi bintulesc locurile pusul. Miturile reprezintă aceste flinte că pe nişte avortoni ai creaţiel lui Tawlskaron. care a încercat să creeze făpturi similare oamenilor făuriţi de fratele său: în ritualuri, aceste făpturi sunt întruchipate de oamenii cu măşti, care, primăvară şi toamna, alunga bolile din satele indiene. Altfel spus, deşi adversarul a fost învins de Zeul Suprem, opera sa, „răul”, persista în lume. Creatorul nu doreşte. sau nu poate, să nimicească „răul”, dar nici nu-i permite să corupă toată

creaţia. Îl accepta, însă, că pe un inevitabil aspect negativ ai vieţii, dar în acelaşi timp îşi constrânge adversarul să-şi combată propria creaţie malefică. Aceasta ambivalentă a „răului” – considerată o inovaţie dezastruoasă care ar fi putut să nu aibă loc, dar care a fost acceptată ca o modalitate de acum înainte inevitabilă a vieţii, precum şi a existenţei umane – este evidentă şi în concepţia irocheză despre lume. Universul este imaginat că având o parte centrală, i.e. sătui şi ogoarele din jurul lui, locuite de oameni; această parte centrală este înconjurată de un deşert exterior plin de pietre, de miastini şi de Fete False. Este vorba de o imago mundi, binecunoscută în culturile arhaice şi tradiţionale. Această concepţie asupra

lumii, fundamentală pentru spiritul irochez, nu va dispărea nici după ce tribul va fi fost instalat Muuer, Leş Religions amerindiennes. p. 272. Prolegomene la dualismul religios / 233 în rezervaţie. „Înăuntrul rezervaţiei irocheze acţionează legea fratelui «bun»; aici se afla casele şi ogoarele, aici eşti la adăpost de rele; dar în afara acestui spaţiu domneşte fratele «cel rău» şi agenţii lui: albii: acolo este desertui fabricilor, ai blocurilor de locuit şi străzilor asfaltate”. Indienii pueblo: cupluri divine antagonice şi complementare la indienii pueblo, Marele Zeu cedează locul său perechilor divine, uneori antagonice, dar întotdeauna complementare. La aceşti cultivatori ai porumbului are loc trecerea de la dihotomia arha-ica – aplicată la societate,

spaţiul locuit şi la toată Natura – către o veritabilă şi riguroasă articulare „dualistă” a mitologiei şi a calendarului religios. Ritmul agricol accentuează diviziunea deja prezenta între muncă femeilor (culesul hranei, grădinaritui) şi munca bărbaţilor (vânătoarea), şi sistematizează dihotomiile cosmic – rituale (două anotimpuri, două clase de zei etc.). Cele câteva exemple care urmează ne vor permite să sesizăm nu numal gradul de „specializare dualista” a populaţiilor agrare din New Mexico, ci şi diversitatea sistemelor lor mitico-rituale. Mitui indienilor zuni ne poate servi şi ca punct de plecare şi ca model. Potrivit cercetătorilor Stevenson şi Gushing, Fiinţă Primordială Awonawi-lona, numită „EI-Ea” şi „Cel care cuprinde Totul”, s-a transformat

în Soare şi din propria sa substanţa a produs două seminţe cu care a însămânţat ibul., p. 272.

234 / MIRCEA ELIADE Marile Ape şi din care s-au zămislit „Tatăl-Cer care acoperă Totul” şi „Mama-Pamint a celor patru orizonturi”. Din unirea acestor gemeni cosmici s-au născut toate formele vieţii. Dar Pamin-tul-Mama a închis în pântecul ei toate aceste creaţii, în ceea ce mitui numeşte „Uterul împătrit al Lumii”. Oamenii, adică indienii zuni, s-au zămislit în cele mai adânci peşteri ale acestui 1 Uter. Ei ajung la suprafaţă numai după ce au fost călăuziţi şi ajutaţi de un alt cuplu de gemeni divini, cei doi zei ai războiului, Ahayuto. Aceştia au fost zămisliţi de (Tatăl) Soare ca să-i ducă pe straanosii zunilor către lumină

şi, la urmă, spre „Centrul Lumii”, adică în teritoriul lor de azi. În timpul acestei călătorii către centru, diverşi zei au venit pe lume: zeii ploii, Coco, ai tribului katchina, zeii-animale, căpeteniile vracilor. Or. caracteristica mitului zunilor este că Gemenii nu sunt adversari. Pe lângă această, ei nu joacă un rol 1 important în ritual. Dimpotrivă, viaţa religioasă e dominată de o opoziţie sistematică între cultele zeitor ploii (vara) şi ale zeilor-animale (iarna). Cele două culte sunt validate de numeroase confrerii răspunzătoare de bunul mers al ceremoniilor. „Dualismul” zuni se lasa sesizat prin intermediul calendarului sărbătorilor. Cele două clase i se zei îşi succed una alteia actualitatea religioasă,

aşa cum îşi urmează unul altuia anotimpurile. i Opoziţia dintre zei – realizată prin dominantă *° Vezi sursele utilizate de M. Eliade, Mythes, Reves el Mysleres (Paris, 1957), pp. 211 – 214. (Trad. engl.: Myths, Dreams and Mysteries (London and New York. 1961), pp. 158 s. urm.). 1 Despre indienii katchina, vezi Jean Cazeneuve, Leş \ Diewcdansent a Cibola (Paris, 1957). 1.1 Prolegomene la dualismul religios /235 alternanta a doua categorii de confrerii religioase – oglindeşte inodulaţia ritmului cosmic. Un alt trib pueblo, acoma, interpretează în mod diferit opoziţiile divine şi polarităţile cosmice. Pentru acoma, ca şi pentru zuni, zeul suprem este un deus otiosus. De fapt, flinta primordială Uchtsiti este înlocuită treptat în mituri şi în cult i se

două surori. Jatiki şi Nautsiti. Ele se opun una alteia chiar din momentul în care ies din lumea subterana. Jatiki (... Da viaţă”) îşi revelează o solidaritate mistică cu agricultură, ordinea. sacrul şi liiipiil. Naii l i... i\> {. mai [iiult în ci) – „i este лм) – (iiia (! vină! i) arca. de/. ordinea, indifenilta tata d! – s. ici şi; –!): ,! lui. C.<] C doiia surori’s „S!!) ara. п j.l! „lт (i t; t! Dnif Tlirea în [la! la Catvui – i Jas ki. > \ \ – i. ÎI „: .ч! l.1 л: л...... – ,!: ”! /... \l-” \ „”. „Л 1.1...11).)” „...; e. ele două zeiţe a ţol („80111. Kles-aii anajal în neiiniiiarate inţi-eccii ca să-şi denionstieze M.ipt. noritatea şi la rându-i lor. Şi cele două popoare aflate sub egida celor două zeiteniarna au început. să se bată între ele. În cele din urmă, Litset sc. 1 năpusteşte asupra lui Nowutset, o ucide, şi îi smulge

inima. Din inima lui Nowutset, tăiată în bucăţi. au apărut şobolani 1

236 / MIRCEA ELIADE 1 Este suficient să comparăm sumar concepţiile religioase ale indienilor pueblo cu cele ale irochezilor că să ne dăm seama de marea diferenţa dintre ele. Deşi aparţineau aceluiaşi tip de cu ltura, cel al cultivatorilor de porumb împărtăşind astfel o concepţie analogă despre lume, cele două popoare au valorizat diferit structura dualista a i religiei lor. Miturile şi cultul irochezilor se cen1 trează pe antagonismul dintre Gemenii divini în timp ce pentru indienii zuni, Gemenii nu sunt vrăjmaşi şi rolul lor în cult este mai degrabă modest. Spre deosebire de irochezi. zunii au sistematizat riguros polarităţile în calendarul lor religios, cu

soluţia ca antagonismul dintre cele. transforma într-o alternanta 1 ciclică de forţe cosmice şi comportamente religioase, deopotrivă opuse şi complementare. De altfel formula zuni nu epuizează creativ-itatea popu laţiilor pueblo. La indienii acoma, cele două surori divine despart oamenii şi ansamblul realităţilor în două categorii care se opun şi totodată se completează una pe alta. i Dacă ne este permis să lărgim orizontul comparativ, am putea distinge în sistemul irochez o (sau veveriţe şi porumbei). care au fugit în deşert iar în urmă lor au pornit şi indienii lui Nwutset Paiannă trimite Soarele şi Lună în lumea de sus şi întinde oi pe car să se caţere oamenii. Aceştia încep urcuşul de-a ngul lianei şi apar la suprafaţa unui lac.

Utset le da bucăţi 1 din inima ei pentru că oamenii să le planteze şi aşa a apat porumbul. Zeiţă a spus: . Acest pommb este inima mă asemeni laptelui din sânul men, pentru oameni”. Apăi S i-aorganat pe preoţi şi a promis tot ajutorul din ataşul pamirean (Matilda Coxe Stevenscă, The Sta, Elev SE „ American Bureau of Ethnology 1889 – 1890 (Washington, D.C... 1894) pp 26 s u-ketts, „Structure and Religious Sigmfic vll. Prolegomene la dualismul religios / 237 replică a dualismului Iranian în forma sa cea mai rigidă, în timp ce sistemul zuni ne aminteşte de interpretarea chinezească a polarităţii cosmice, tradusă prin alternanta ritmică a doua principii, yang şi yin. Mituri cosmogonice californiene: Dumnezeu şi Vrăjmaşul său 0 cu totul altă formă de

dualism se întâlneşte la! unele triburi arhaice din California centrală (triburi de culegători şi vânători). Miturile lor i prezintă un Zeu Suprem, creator al lui nii şi al omului. Şi o fiinţă supranaturală misterioasă şi paradoxală, Coiotul, care se opune uneori cu bună ştiinţă operei lui Dumnezeu, dar cel mai adesea o corupe din zăpăceala ori lăudăroşenie. Uneori, Coiotul este prezent că existând de la origini alături de Zeul Suprem căruia îi contrari-aza sistematic opera creatoare. Mitui cosmogonic al indienilor maidu (din nord-vest) începe cu acest preambul: fiinţă supremă, i Wonomi („Cel-fara-Moarte") sau Kodoyambe („Cel-i ce-numeşte-Pamintul") şi Coiotul plutesc impre1 una într-o barcă în mijlocul oceanului primordial. 1 Fiinţă

Supremă creează lumea cântând, dar Coio-l tul ridică dealuri şi munţi ca să o strice. După facerea omului de către Creator, Adversarul îşi încearcă şi el puterile şi aduce pe lume tot felul. i se făpturi oarbe. Creatorul asigurase reîntoar-cerea oamenilor la viaţă, graţie unei „fântâni a tinereţii”, dar Coiotul distruge fântână. În plus, Coiotul se glorifica singur în Faţa Creatorului: „Înindoi suntem mari Căpetenii!”, iar Zeul nu îi

238 / MIRCEA ELIADE contrazice. Apoi, Coiotul se autoproclama „Cel mai vechi din lume” şi se laudă că oamenii vor spune despre el: „Acesta este cel ce a învins Marea Căpetenie!”. Într-o altă variantă, Coiotul 11 numeşte pe Creator „frate”. Când Dumnezeu le da oamenilor rânduielile

de naştere. căsătorie, moarte etc., Coiotul le modifica după bunul lui plac, pentru ca apoi să-i reproşeze Creatorului că nu a făcut tot posibilul ca oamenii să fie fericiţi. În cele din urmă, Zeul Suprem admite: „Fără ca eu să fi voit asta. lumea va cunoaşte moartea” şi se îndepărtează, nu înainte de a и pregătit pedeapsa adversarului său. Într-adevăr, fiul Coiotului este muşcat de un şarpe cu clopoţei; în van tatăl său se roagă de Creator să abolească moartea, fagaduind că nu i se va mai pune Creatorului împotrivă. Potrivit legilor logicii religioase arhaice, ceea ce a venit intru existenţa la început, când încă nu era terminată Creaţia, nu poate fi nimicit. i Atâta vreme cât Creaţia încă este în curs, tot ce se! petrece şi tot ce se spune constituie ontofanii, întemeiază

modalităţi de a fi şi apart-in, în ultimă instanţă, operei cosmogonice. Miturtle maidu, mai ales vartantele din nord-est, se caractertzează prtri făptui că acordă un rol hotărâtor Coiotului. S-ar putea spune că opoziţia sistematica faţă de proiectele Creatorului trădează, din partea Coiotului, un ţel precis: el se străduieşte să ruineze condiţia aproape angelica a Ronald B. Dixon, Maidu Myths, Bulletin of American Museum of Natural History, XVII (Washington. D.C... 1902), pp. 33 – 118. În special pp. 46 – 48. Şi Maidu Texts, Publications of the American Ethnological Society, IV (Leiden. 1912), pp. 27 – 69: Ricketts, „Structure and Religious Significance, vol. 2, pp. 504 s. urm. Vezi de asemeni Ugo Bianchi, 11 Dualismo religioso

(Roma, 1958). pp. 76 s. urm.» i. Prolegorflene la dualismul religios / 239 omului, aşa cum a fost ea concepută de Creator. În fapt, datortta Coiotului, omul sfârşeşte prin a fi silit să-şi asume modalitatea sa actuală de a fi care implică efort, sufertnta, trudă şi moarte, dar care totodată face posibilă continuarea vieţii pe pământ. Voi reveni la rolul jucat de Coiot în stabilirea condiţiei omului, căci este vorba de o tema mito-logica susceptibilă de elaborart neaşteptate. Pentru moment, vom cita alte miturt cosmogonice la un alt trib californian, wintun, Creatorul, Olelbis hotărăşte că oamenii vor trăi ca fraţi şi surori, că nu va exista nici moarte. nici naştere, şi că viaţa va fi uşoară şi” însărcinat pe doi fraţi să dureze un „drum

de piatră” până la Cer: când vor mibatrmi, oamenii se vor putea urea la Cer să se scalde într-un izvor miraculos şi să devină iar tineri. Dar în timp ce lucrau drumul, Sedit, adversarul lui Olelbis, apare pe neaşteptate şi îl convinge pe unul din fraţi că ar fi mult mai bine dacă ar exista pe lume căsătorii, naşteri, morţi şi chiar multă muncă. Fraţii distrug drumul aproape terminat, se transformă în vulturi şi îşi iau zborul Dar curând, Sedit se căieşte, căci înţelege că şi el a devenit muritor. El încearcă să zboare la cer cu ajutorul unul dispozitiv făcut din frunze, dar se prăbuşeşte şi moare Olelbis priveşte de sus şi rosteşte: „Aceasta este prima moarte: de acum înainte toţi oamenii vor muri” (Documentele sunt analizate de Wilhelm

Schmidt, Ursprunq des Gottesidee, 12 volume, vol. 2 [Munster, 1929], pp. 88 – 101). Un mit similar este atestat la Indienii arapaho un trib algonchin estic: în timp ce Creatorul („Omul”) îşi desfăşură opera, un personaj necunoscut Nih aşa („Omul Amar”), înarmat cu un băţ, vine şi cere puterea de a crea precum şi o bucată de pământ. Creatorul îi satisface prima cerere şi atunci Nih aşa ridică bătul şi făureşte munţil şi râurile Creatorul, apoi, azvârle în apa o bucată de piele şi spune: „Aşa cum bucată aceasta de piele întâi s-a scufundat şi apoi a lesit iar la suprafaţă, tot astfel omul, inffl va muri, apoi va reveni la vlata”. Dar Nih aşa face observaţia că lumea se va suprapopula în curând, şi atunci ia de jos o piatră şi o aruncain apa, declarând că, aşa

cum piatra s-a dus la fund şi a dispărut, tot astfel va fi şi soarta oamenilor de aci înainte (cf. Schmidt. (bid., pp. 707 – 709,714 – 717: Ugo Bianchi Dualismo religioso, pp. 108 – 109).

240 / MIRCEA ELIADE. 1 californiene de structură dualista ilustrând şi mai decis ostilitatea dintre Coiot şi Creator. Potrivit, unui mit al indienilor yuki, Creatorul, numit Taikomol („Cel ce vine singur”), apărea pe întinsul oceanului primordial ca un ghemotoc de puf. Înconjurat de spurna apelor încă, el a început să vorbească, iar Coiotul – care, spune mitui, există i deja – I-a auzit. „Ce trebuie să fac?” se întreabă i Taikomol şi începe să cânte. În timp ce cântă. el începe să ia treptat formă omenească şi îl numeşte pe Coiot „fratele

mamei mele”. El îşi scoate din propriul trup hrană pentru Coiot şi în acelaşi mod, face Pământul. scoţând. adică, din el; însuşi substanţa planetei. Coiotul îl ajută să făurească omul. dar tot el îi predetermina l moartea. Când fiul Coiotului moare, Taikomol se oferă să-l resusciteze, dar Coiotul refuză: „Este posibil, aşa cum bănuieşte Wilhelm 1 Schmidt, că Taikomol să nu reprezinte tipul veritabil de Zeu Creator californian. Dar este semnificativ că tocmai acest mit, în care Coiotul joacă un rol important, a reţinut atenţia indienilor yuki. Eclipsarea Zeului Suprem şi Creator este un proces destui de frecvent în istoria religiilor. În majoritatea lor, Fiinţele Supreme sfârşesc prin a deveni dii oţioşi, şi aceasta nu numai în cazul religiilor

primitive, în cazul nostru, este interesant de observat că Zeul Suprem cedează pasul în faţa unui personaj atât de ambivalent şi paradoxal A.L. Kroeber. „Yuki Myths”, Anthropos. 27 (1932): 905 – 939, în special pp. 905 s. urm., şi Handbook of the Indians of California, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 78 (Washington, D.C., 1925), pp. 182 s. urm. 1 Ursprung des Gottesidee, vol. 5, pp. 44,62, citat de Bianchi, Dualismo religioso, pp. 90 s. urm: 1 Prolegomene la dualismul religios / 241 cum este Coiotul, un trickster par excellence. La indienii pomo, de pe coastă, Coiotul îl înlocuieşte pe Creator; la drept vorbind, acesta este chiar absent din opera cosmogonica. Dar Coiotul creează lumea din pură întâmplare. Fiindu-i sete, el scoate din

rădăcini plante acvatice, provocând în acest fel erupţia violenta a apelor subterane. Torentul îl proiectează pe Coiot în înaltui cerului şi, în scurtă vreme, apa acoperă pământul că o mare imensă. Coiotul izbuteşte să zăgăzuiască apele şi apoi începe să făurească oameni din bulgarii de spumă ai adâncului. Dar înfuriat de faptul că oamenii nu-i dau de mâncare, el stimeşte un incendiu şi imediat după asta declanşează un potop ca să stingă incendiul. După dezastru, el creează o a doua omenire, care îşi bate insajoc de el, şi Coiotul ameninţa lumea cu o altă catastrofă. Cu toate astea, el îşi continua activitatea derniur-gica, însă pentru că oamenii nu îl iau în series îi transformă pe mulţi dintre ei în animale. În sfârşit, Coiotul face soarele

şi-l încredinţează unei păsări ca să-l poarte pe bolta cerească: apoi rânduieşte ritmurile cosmice şi instituie ceremoniile cultului kuksu. Am citat acest mit ca să evidenţiez stilul aparte al cosmogoniei săvârşite sub egida Coiotului. Lumea şi omul par să fie opera unui demiurg mă. lgre lui, şi este semnificativ că oamenii, propriile lui creaturi, îşi bat joc de el şi chiar refuză să-l hrănească. Oricare ar fi explicaţia istorică a acestei înlocuiri a Creatorului cu Coiotul, este evident că, în pofida poziţiei sale proeminente şi a „ E.M. Loeb. „The Creator concept among the Indians of North Central California”. American Antropologisin-s. 28 (1926): 467 – 493, în special pp. 484 s. urm.

242 / MIRCEA ELIADE puterilor creatoare pe care le arata, caracterul său

de demiurg-Trickster rarnine neschimbat. Chiar şi în postura sa nouă de unic Creator, el se comportă şi acţionează ca un Trickster de neuitat, unul din acela care fac deliciile asistentel în atâtea legende nord-americane. Tricksterul Este semnificativ făptui că tipul de dualism extrem întâlnit la triburile nord-americane evidentiaza rolul Colotului, Tricksterul prin exce-lenta. Dar Tricksterul are o funcţie mult mai complexă decât cea care se poate deduce din mitui cosmogonic californian menţionat mai sus. Personalitatea lui este ambivalenta şi rolul său echivoc. E adevărat că, în majoritatea tradiţiilor mito-logice, Tricksterul este răspunzător de apariţia mortil şi de condiţia prezenţa a lumii. Dar el este în egală măsură şi Demiurg (Transformer) şi Erou

Civilizator, pentru că a reuşit să fure focul şi alte unelte folositoare şi este reputat că unul care a reuşit să nimicească monştril ce răvăşeau pământul. Cu toate acestea, chiar atunci când acţionează ca erou cultural, Tricksterul îşi păstrează trăsăturile specifice. De pildă, atunci când fură focul sau alte unelte necesare omului, cu gelozie Tricksterul apare ca personajul Colot în Marile Preeril, în Marele Bazin, în Platoul american, în sud-vest şi în California. Dar pe coasta de nord-vest el este Corb sau Vizon, iar în sud-est şi probabil la vechii algonchml era lepure. La algonchinii moderni, la indienii sioux şi la alte triburi, el are inlatisare urnana şi e cunoscut printr-un nume propriu specific, cum ar fi Gluskabe. lktomi, Visaka, BStrinul sau Văduvul.

păzite de o filnta divină (Soarele, Apa, vânatui, peştii etc.), el reuşeşte nu la modul eroic, ci prin şiretlic sau fraudă. Adeseori, succesul întreprinderilor sale este primejduit de zăpăceală (de exemplu, pământul este distrus de incendiu sau de potop etc.). Şi întotdeauna reuşeşte să-l scape pe oameni de monstruoşii lor duşmani canibali prin stratagema sau prin disimulare. O altă trăsătura caracteristică este atitudinea ambivalenta a Tricksterului faţă de sacru. El parodiază şi caricaturizează experienţele şamaniste sau ritualurile preoţilor. Spiritele-pazitoare ale şamanilor sunt identificate grotesc de Trickster cu excrementele lui, şi parodiază chiar zborul extatic al şamanului, deşi el,

Tricksterul, sfârşeşte întotdeauna prin a cădea. Este clar că acest comporiament paradoxal are o dubla semnificatie: Tricksterul îşi batejoc de „sacru”, de preoţi side şaman, dar ridiculizările acestea se întorc împotriva lui. Atunci când nu este adversarul incapa-tinat şi înşelător al Zeului creator (ca în mitui californian), el se dovedeşte un persona) greu de definit, inteligent şi stupid deopotrivă, aproape de zei prin „primordialitatea” şi puterile lui, dar şi mai aproape de oameni prin foamea sa de min-cau, prin sexualitatea să exorbitanta şi prin amo-rlitatea să ricketts vede în Trickster imaginea omului în efortul lui de a deveni ceea ce trebuie să devină – stăpânul lumii. O asemenea definiţie poate fi Cf. M.L. Ricketts, „The North American

Indian Trickster”, History of Religions, 5 (1966): 327 – 350, în special pp. 336 s. urm.

”° Ibid... pp. 338 s. urm.

 acceptată cu condiţia ca imaginea omului să fie situată într-un univers imaginar îmbibat de sacru. Nu este vorba de o imagine a omului în sens umanist-rationalist sau voluntarist. De fapt, Tricksterul reflectă ceea ce am putea numi o mitologie a condiţiei umane. El se opune deciziei Zeului de a-l face pe om nemuritor şi de a-i asigura o existenţa oarecum paradiziaca, într-o lume bogată şi curată, liberă de jocul contrariilor. El îşi bate joc de „religie”, mai exact de tehnicile şi pretenţiile unei elite religioase, adică a preoţilor şi şamanilor, deşi miturile accentuează ideea că aceasta derâdere nu

poate anula puterile acestor elite religioase. Dar anumite trăsături sunt specifice condiţiei umane, aşa cum o ştim astăzi, ca urmare a intervenţiei incksterului în operă Creaţiei: de exemplu, el triumfa asupra monştrilor fără să se comporte ca un erou: el izbândeşte în multe intre-prinderi, dar eşuează în altele: el organizează şi completează crearea lumii, dar cu atâtea erori şi boacăne încât, în cele din urmă, nimic nu iese perfect, în acest sens, se poate vedea în figură incksterului o proiecţie a omului în căutarea unui nou tip de religie. Deciziile şi aventurile Tricksterului constituie un fel de mitologie radical secularizată, parodiind gesturile fiinţelor divine, dar în acelaşi timp bătându-şi joc şi de propria sa revolta contra zeilor.

În inasura în care se poate recunoasle în initurile calitorniene. un dualism v-eritabi i (-ale opune la modul absolut pe Coiot Creatorului. se poate spune că acest dualism-care nu poase i i redus la un sistem de polarităţi – reflecta şi opoziţia omului faţă de Creator. Dar am văzut că i Prolegomene la dualismul religios / 245 revoltă împotriva Zeului se dezvolta sub semnul precarităţii şi al parodiei. Putem recunoaste aici o filozofle embrionară. Dar avemdreptul de a o recunoaşte oare numal aici? Câteva remarci Nu este necesar să rezumăm analizele documentelor nord-americane schiţate mai sus. E de ajuns să reamintim pe scurt diferitele tipuri de anta-gonisme şi polarităţi atestate în aria Americii de Nord ca să ne dăm seama de

caracterul lor de „creaţii spirituale”. Este adevărat că un anume tip de dualism pare a fi o elaborare sistematică a societăţilor agrare, dar cel mai radical dualism и găsim la triburile califomlene care nu cunosc agricultură. Sociogeneza, că orice altă „geneza”, nu poate explica funcţia unui simbolism existenţial. Bunăoară, bipartiţia teritoriului locuit şi a satului este atestata la multe triburi, şi totuşi mitologiile şi religiile lor nu prezintă o structura dualista. Aceste triburi au aplicat pur şi simplu bipartiţia teritorială că undat imediat al experienţei, dar creativitatea lor mitologica şi religioasă se exprimă în alte planuri de referinţă. În ce priveşte triburile care au abordat direct enigma polarităţii şi au încercat s-o rezolve, să ne amintim uimitoarea diversitate a

soluţiilor propuse. Există, la algonchinii din centru, antagonismul personal dintre Eroul Cultural şi Puterile inferioare, care explica originea morţii şi instalarea colibei de iniţiere. Dar acest antagonism nu era inevitabil: el este rezultatul unui accident (uciderea fratelui lui Manabush). În ce priveşte

coliba iniţiatică, am văzut că ea există deja la anumite triburi algonchine, anume la indienii ojibwa. Ei declară că au primit-o de la Zeul Suprem, şi simbolica ei exprima atât polarităţile cosmice cât şi integrarea lor. La cultivatorii de porumb, dualismul primeşte expresii total diferite. La indienii zuni, dualismul este şters în mitologie, însă domina ritualul şi calendarul liturgic. La irochezi,

dimpotrivă, şi mitologia şi cultul sunt articulate într-un dualism atât de riguros încât ne aduc aminte de tipul clasic iranian. În fine, la californieni, antagonismul dintre Zeul suprem şi adversarul său, Coiotul, deschide calea unei „mitologizări” a condiţiei umane, comparabila aceleia efectuate de greci şi totuşi, deosebită de aceasta. Cosmologii indoneziene: antagonism şi reintegrare în Indonezia, ideea creaţiei şi concepţia privind viaţa cosmică şi societatea umană se dezvolta sub semnul polarităţii. În unele cazuri aceasta polaritate presupune o unitate/totalitate primordială. Dar operă de creaţie este rezultatul unei întâlniri – „ofensive” sau „conjugale” – între două divinităţi. Nu există o cosmogonie ieşită din voinţa şi puterea

unui singur creator sau a unui grup de flinte supranaturale. La începutul Lumii şi al Vieţii există un cuplu. Lumea este fie produsul unui hieros gamos dintre un zeu şi o zeiţă, fie rezultatul unui. conflict dintre două divinităţi. În ambele cazuri este vorba despre o întâlnire dintre principiul, sau un reprezentant, al cerului, şi Prolegomene la dualismul religios / 247 principiul, sau un reprezentant, al regiunilor inferioare, concepute că fund sau Infernul sau regiunea care mai târziu se va numi Pământul. În ambele cazuri, există, la început, o „totalitate", în care se ghicesc cele două principii unite în hieros gamos sau încă nediferenţiate. Şi într-un capitol anterior am prezentat mai în amănunt cosmogonia şi structura vieţii religioase a

populaţiilor ngaju dayak (vezi p. 124). Voi reaminti doar câteva din cele mai importante elemente ale mitului: din totalitatea cosmică primordială, existând nedivizata în gura Şarpelui Cf. M. Wunsterberger, Ethnologische Studien an Indo-nesischen Schoplangsmythen (Haga. 1939). Aproape pretutindeni în Indonezia de est şi în insulele Moluce şi Celebes, mitui cosmogonie implica unirea matrimonială dintre Cer (sau Soarele) şi Pământ (sau Lună). Viaţa – adică plantele, animalele şi oamenii – este rezultatul acestei căsătorii (cf. Walder Stohr în Die Religionen Indonesiens, ed. W. Stohr şi Piet Zvetmulder [Stuttgart, 19651, pp. 123 – 146). Şi pentru că hieros gamos-ul cosmogonie stabileşte modelul oricărei creaţii, în unele insule că

Leţi şi Lakor, căsătoria Cerului cu Pământul este celebrata la începutul anotimpului musonic: în timpul ceremoniel, Upulero, zeul cerului, coboară şi o fecundează pe Upunusa, pământul (H. Th. Fischer, Inleiding tot de cu ltu. rele Anthropologie van Indonesie (Haarlem, 1952], p. 174: cf. Stohr, Die Religionen îndonesiens, p. 124). Pe de altă parte, flecare căsătorie omenească reactualizează hieros gamos-ul dintre Cer şi Pământ (Fischer, Inleiding tot de culturele Anthropologie, p. 132). Cosmogonia rezultând dintr-un hieros gamos pare să fie tema mitologică cea mai răspândită şi cea mai veche (Stohr, Die Religionen Indonesiens, p. 151). O versiune paralelă a aceleiaşi teme explica Creaţia prin despărţirea Cerului de Pământ care se

uniseră înainte într-un hieros gamos (cf. Hermann Baumann, DOS doppelte Geschlecht (Berlin, 1955], p. 257: Stohr, Die Religionen Indonesiens, p. 153). În multe cazuri, numele Filntel Supreme indoneziene este constituit din aglutinarea numelor „Soare-Luna" sau „Tata-Mama" (cf. Baumann, DOS Doppelte Geschlecht, p. 136): cu alte cuvinte, totalitatea divină primordială este concepută că o non-diferentlere Cer-Pamint, uniţi în hieros gamos.

248 / MIRCEA ELIADE de Apa, au apărut două principii polare, manifestate succesiv în formă a doi munţi, un zeu şi o zeiţă, două păsări rinocer etc. Lumea, viaţa, şi perechea umană primordiala au venit pe lume ca rezultat al luptei dintre două

principii divine polare. Dar polaritatea reprezintă numai un singur aspect al divinităţii. Nu mai puţin importantă este manifestarea ei ca totalitate. Aşa cum am văzut (p. 130), aceasta totalitate divină constituie principiul fundamental al religiei dayak-ului şi ea este continuu reintegrata prin intermediul unor ritualuriindividualesicolective. La populaţiile toba-batak creaţia este tot rezul-tatui unei lupte dintre Puterile superioare şi cele inferioare: dar în acest caz lupta nu se termină – ca în cazul celor două pasari-rinocer din mitologia tribului dayak – prin nimicirea reciprocă a adversarilor, ci prin reintegrarea lor într-o nouă Creaţie. În insula Nias, cele două divinităţi supreme, Lowalangi şi Lature Dano, deşi opuse una

alteia, sunt în acelaşi timp complementare. Lui Lowalangi îi aparţine lumea superioară: el întrupează binele şi viaţa, culorile sale sunt galbenul şi auriul, simbolurile şi emblemele sale cultice sunt cocoşul, vulturul, soarele şi lumină”. Hâns Scharer, Die Gottesidee der Ngadju Dayak în Sud-Bomeo (Leiden, 1946), pp. 70 s. urm. (Traducere engleza: Ngcyu Religion, [Haga, 1963], pp. 32 s. urm.). w. Stohr, Die Religionen Indonesiens, p. 57. Potrivit lui Ph. L. Tobing, Flinta Supremă reprezintă totalitatea cosmica, pentru că ea poate fi sesizată sub trei aspecte, flecare reprezentând una din cele trei lumi (superioară, intermediară, inferioară). Arborele cosmic care îşi trage rădăcinile din lumea de jos şi atinge cerul simbolizează,

deopotrivă, totalitatea universului şi ordinea cosmică (cf. Tobing, The Structure of Toba-Datok Belief în the Highgod [Arosterdam; 1956], pp. 27 – 28,60 – 61. Prolegomene la dualismul religios / 249 Lature Dano stăpâneşte în lumea de jos; el întrupează răul şi moartea, culorile sale sunt negrul şi roşul, emblemele sale şerpii, simbolurile sale lună şi întunericul. Dar antagonismul dintre două divinităţi implica şi complementaritatea lor. Mitui relatează că Lature Dano s-a nuscut fără cap, iar Lowalangi fără spate; altfel spus, doar împreună ei constituie o totalitate. În Indonezia, dualismul cosmic şi antagonismul complementar sunt exprimate atât prin structura satelor şi caselor, în îmbrăcăminte, podoabe şi arme, cât şi prin

riturile de trecere (naştere, iniţiere, căsătorie, moarte). Să ne referim doar la câteva exemple: în Ambryna, una din insulele Moluce, sătui este împărţit în două jumătăţi; împărţirea nu este numai socială, ci şi cosmică, pentru că ea subîntinde toate lucrurile şi intim-plările lumii. Astfel, partea stângă, femeia, ţărmul mării, inferiorul, spiritualul, exteriorul, vestui, tânărul, noul etc. sunt în opoziţie cu dreapta, bărbatui, uscatui, sau muntele, superiorul, cerul, mundanul, înaltui, interiorul, estui, vechiul etc. Totuşi, când cei din Ambryna se referă la acest sistem, ei vorbesc mai degrabă de trei diviziuni decât de două. Al treilea element este „sinteza superioară” care integrează cele două elemente antitetice şi le tine în echilibru. Acelaşi sistem „* P.

Suzuki, The Religious System and Culture of Nias, Indonesia (Haga, 1959), p. 10: Stohr, Die Religionen Indonesiens, p. 79. P. Suzuki, Religious System, p. 82. J.P. Duyvendak, Inleiding tot de Ethnologic van den Indischen Archipel, ed. a 3-a (Groningen-Bat, avia, 1946), pp. 95 – 96. Cf. Claude Lévi-Strauss, Anthropologie structurale (Paris, 1958), pp. 147 s. urm.

250 / MIRCEA ELIADE se regăseşte şi la sute de mile de Ambryna, de pildă în Java şi Bali. Antagonismul contrariilor este subliniat mai ales în riturile şi obiectele de cult, care, în ultima analiză, vizează conjuncţia contrariilor. La populaţiile minangkabau din Sumatra, ostilitatea dintre cele două clanuri se exprima printr-o bătaie de cocoşi cu prilejul căsătoriilor. Aşa cum

scrie P.E. de Josselin de Jong: „Întreaga la populaţiile badung din Java, societatea e împărţită în două: triburile badung din interior reprezintă jumătatea sacră a insulei, badung de la margine jumătatea profana; prima o domina pe cea de-a doua (cf. J. van der Kroef. „Dualism and Symbolic Antithesis în Indonesian Society”, American Anthropologist, n.s. 56 [1954]: pp. 853 – 854). În Bali, antitezele dintre viaţă şi moarte, zi şi noapte, noroc şi lipsa de noroc, binecuvântare şi blestem, sunt puse în relaţie cu structura geografică a insulei, anume munţii şi apele. simbolteind lumea superioară, respectiv cea inferioară. Munţii reprezintă direcţia benefică, deoarece de acolo vine ploaia: dimpotrivă, marea simbolizează direcţia malefică asociată cu

nefericirile. bolile, şi moartea. Între munţi şi mare – altfel spus între lumea superioară şi cea inferioară – se situează tarirnul locuit, Insula Bali; el se numeşte madiapa, zonă intermediară, şi aparţine ambelor lumi, prin urmare, suporta Influenţele lor antagonice. După cum se exprima Swellengrebel. madiapa (Ball) este „unitatea antitezelor polare” (citat de van der Kroef, „Dualism and Symbolic Antithesis”, p. 856). Desigur, sistemul cosmologic este mai complicat, căci direcţiile nord şi est care se opun direcţiilor sud şi vest sunt asociate cu diferite culori şi zeităţi (ibid, p. 856). 58 Cuţitul, kris, şi sabia sunt simboluri masculine: stofa este simbol feminin (cf. Gerlings Jager, citat de van der Kroef (ibid., p. 857). La populaţia dayak, bucată de stofă

afasata la o suliţa simbolizează unirea celor două sexe. Steagul – i.e. bătui (suliţa) şi stofa – reprezintă Arborele Vieţii, expresia creativităţii divine şi a nemuririi (cf. Scharer. Die Gottesidee, p. 18 – 30) J. van der Kroef, „Dualism and Symbolic Antithesis”, p. 853. În căsătorie, ca şi în comerţ, internul clanului mirelui se uneşte cu totemul clanului miresei, simbolizând astfel unitatea cosmică a grupurilor umane prin antiteza lor (ibid., p. 850). Prolegomene la dualismul religios /251 comunitate este divizată în două sectoare antagoniste, dar mutual complementare; comunitatea nu poate să existe decât dacă ambele jumătăţi sunt prezente şi intră în contact activ una cu alta. O căsătorie este tocmai prilejul de a îndeplini această condiţie”. Potrivit lui

Josselin de Jong, toate festivalurile indoneziene seamănă cu un război, secret sau deschis, deopotrivă. Semnificatia cosmică este de necontestat; grupurile antagonice reprezintă anumite secţiuni ale universului, şi, prin urmare, lupta lor ilustrează opoziţia forţelor cosmice primordiale: ritualul constituie o drama cosmică. Printre membrii tribului dayak, acest lucru este clar subliniat cu prilejul sărbătorii colective a morţilor, care se încheie printr-o luptă mimata între două grupuri mascate împrejurul unei baricade ridicate ad hoc în sat. Sărbătoarea aceasta închinată morţilor este de fapt o reactualizare dramatică a cosmogoniei. Baricada simbolizează arborele vieţii, cele două grupuri rivale reprezintă două pasari-

rinocer mitice care s-au ucis una pe cealaltă şi cu nimicit totodată arborele vieţii. Dar nimicirea şi moartea produc o nouă creaţie şi astfel nenorocirea adusă de moarte în sat este exorcizata. Citat în ibid., p. 853. În altă lucrare, autorul remarcă făptui că antitezele între Cer şi Pământ, bărbat şi femeie, centru şi cele două părţi contigue sunt exprimate printr-o insistentă monotonă, dar sugestivă asupra categoriilor soclale şi a titlurilor distinctive (ibid., p. 847). J.P.B. de Josselin de Jong, „De Oorsprong van den goddelijken Bedrieger”, pp. 26 s. urm., citat de F.B.J. Kulper, „The Ancient Aryan Verbal Contest”, Indo-Iranian Journal, 4 (1960): p. 279. Cf. Waldemar Stohr, DOS Totenritual der Dayak (Köln, 1959), pp. 39 – 56, şi Die Religionen Indonesiens, pp. 31 – 33. Pentru

odescriere exhaustivă a ritualului funerar, precum şi a miturilor corelate, vezi Hâns Scharer, Der Totenkult der Ngadju Dayak în Sud-Bomeo, 2 vol. (Haga, 1966).

Pe scurt, s-ar putea spune că gândirea religioasă indoneziana elaborează necontenit şi elucidează intuiţia surprinsă în mitui cosmogonic. Deoarece lumea şi vlata sunt rezultatul unei disjuncţii care sparge conjuncţia primordiala. omul trebuie să repete acest proces exemplar. Antagonismul polar este ridicat la rangul de principiu cosmologic; el este nu numai acceptat, dar devine chiar cifrul prin care lumea, vlata şi societatea umană îşi dezvăluie semnificaţia. În plus, prin însuşi modul său de a fi,

antagonismul polar tinde să se autoanuieze într-o paradoxală uniune a contrariilor. Polarităţile, prin clocnirea lor. produc ceea ce se poate numi „al treilea termen”, care poate fi sau o nouă sinteză, sau o regresiune la starea anterioară. Rareori întâlnim în istoria gândirii presistematice o formula care să se apropie mai mult de dialectica lui Hegel decât cosmologiile şi simbologiile indoneziene. Totuşi, este o diferenia: pentru indonezieni, sinteza polarităţilor, „al treilea termen”, deşi reprezintă o creaţie nouă în comparaţie cu stadiul imediat anterior, acela al antagonismului polar, este în acelaşi timp o regresiune, o întoarcere la sitpatia primordială, atunci când contrariile coexistau într-o totalitate nondiferentiata. Mai ales acest aspect al problemel

organizanlor de tip dualist I-au Interesat pe Cl. Lévi-Strauss: vezi Anthropologie structurale, pp. 166 s, unm. Într-o lucrare considerabilă, DOS doppelte Geschlecht, H. Baumann a încercat să traseze trecerea de la antagonismul sexual (reprezentând un stadlu arhalc) la ideea bisexualltatii dlyine şi umane considerată de autor ca un stadiu ulterior. Vezi observatule mele în Revue de 1 Histoire des Religions, Ianuarie-martie, 1958, pp. 89 – 92. Prolegomene la dualismul religios / 253 S-ar putea spune că gândirea indoneziană, după ce a identificat misterul vieţii şi creativităţii într-o unire şi disjuncţie a contrariilor, nu a încercat să depăşească acest model biologic, aşa cum a făcut, de pildă, gândirea Indiana. Altfel spus, indonezienii au căutat înţelepciunea, nu

filozofia, creaţia artistică, nu ştiinţă. Desigur, ei n-au fost singurii care au făcut această alegere, şi cine ar putea spune dacă au greşit sau nu? Cosmogonie, lupte rituale şi întreceri oratorice: India şi Tibet India antică ne permite surprinderea procesului de trecere de la un scenariu mitico-ritual la o paleoteologie care va inspira mai târziu diverse speculaţii metafizice. În plus, India ilustrează mai bine decât oricare cultură reluarea, la multiple niveluri, şi reinterpretarea creatoare a unei teme arhaice şi mult răspândite. Documentele indiene ne ajută să înţelegem că un simbol fundamental, vizând relevarea unei dimensiuni profunde a existenţei umane. este întotdeauna „deschis”. Altfel spus, India ilustrează admirabil ca un asemenea

simbol este susceptibil să declanşeze ceea ce s-ar putea numi o simboliza. reîn lanţ a oricărei experienţe dezvăluind. situaţia omului în Univers. influenţând astfel un mod de reflecţie sistemalica şi articulindu-i primele re/uitate. Desigur. este imposibil să reamintim aici toate creal-iile importante ale geniului indian. Voi începe cu un exemplu de valorizare rituală a motivului antagonismului dintre douo principii polare. Voi cita apoi câteva exemple de elaborare

şi reinterpretare creatoare a acestui cunoscut motiv în planul mitologiei şi metafizicii. Mitologia vedică este dominată de tema luptei exemplare dintre Indra şi dragonul Vṛtra. Am insistat altundeva asupra structurii cosmogonice a mitului. Eliberând Apele închise de Vṛtra în

munţi, Indra salvează Lumea; el o re-creează simbolic. În alte variante ale mitului, decapitarea şi dezmembrarea lui Vṛtra exprima trecerea de la o creaţie virtuală la cea actuală, căci Vṛtra şi Sar-pele simbolizează ne-manifestatui. Mit exemplar prin excelenţă, această luptă dintre Indra şi Vṛtra furnizează modelul altor forme de creaţie şi multor altor activităţi. „El, neînfrântui în luptă, îl învinge cu adevărat pe Vṛtra”, spune un imn vedic Kuiper a evidenţiat recent două serii de fapte convergente: întâi de toate, el a demonstrat că disputele verbale în India vedica reiterează batalla primordială împotriva forţelor de rezistenta (vrtani). Poetul se autocompara cu Indra. „Sunt omorâtorul vrăjmaşilor mei, neînvins şi ne-atins ca şi

Indra” (Rig Veda, X, 166,2). Întrecerea oratorică, lupta verbală dintre poeţi, reprezintă un act creator şi, prin urmare, o înnoire a vieţii. În al doilea rând, Kuiper a arătat că există motive de a crede că scenariul mitico-ritual centrat pe Mircea Eliade, The Myth of the Eternal Return (New York. 1955), p. 19.; Maitrayara. Saṃhitā, 11,1,3, citat de F.B.J. Kuiper, Jicient Aryan Verbal Contest”, p. 251. i „ Ibid., pp. 251 s, urm. Prolegomene la dualismul religios / 255 lupta dintre Indra şi Vṛtra constituia, în fond, ceremonia de Anul Nou. Toate formele de întrecere şi de luptă – cursele de care, lupta dintre două grupuri de bărbaţi etc. – erau reputate a stimula puterile creatoare în vremea ritualurilor de iarna. Aşa Benveniste a tradus termenul

avestic vyaxana prin „întrecere oratorică” având o calitate muitara” ce poate asigura victoria. Astfel, se pare că a existat o concepţie indo-iraniana destui de arhaică ce exalta virtuţile înnoitoare şi creatoare ale întrecerii oratonce. De altfel, acest obicei nu este exclusiv indo-iranlan. Violente confruntări verbale sunt atestate, buna-oara, la eschimoşi, la indienii kwakiuti şi la vechii germani. Aşa cum a arătat recent Sierksma, întrecerile verbale erau la mare cinste în Tibet. Dezbaterile publice ale călugărilor tibetani, a căror cruzime şi agresivitate erau nu numai verbale, sunt binecunoscute. Deşi disputele au drept obiect problemele filozofiei budiste şi urmează, măcar în parte, regulile stabilite de marii teologi budişti indieni, în special

Asanga, pasiunea cu care controversele publice sunt susţinute este o caracteristică a tibetanilor. În plus, aşa cum a arătat Rolf Stein, în Tibet întrecerea oratorică sta pe acelaşi plan cu alte forme de competiţie, cum ar fi cursele de cai, jocurile atletice, trântele, ibid., p. 269. Citat în ibid... p. 247". F. Sierksma, „Rtsod-pa; The Monacal Disputations în Tibet", Indo-Iranian Journal, 8 (1964): 130 – 152, în special pp. 142 s. urm. A. Wayman, „The rules of debate, acording to Asanga", Journal of the American Oriental Society. 78 (1958): 290: Sierksma, „Rtsod-pa".

256 / MIRCEA ELLADE întrecerile la trasul cu arcul, mulsul vacilor şi concursurile de frumuseţe.72 Cu prilejul Anului Nou, cea mai importantă întrecere,

după cursele de cai, avea loc între membri sau reprezentanţi ai unor clanuri diferite care recitau mitui cosmogonic sau cântau isprăvile strămoşilor tribului. Tema esenţială a scenariului mitico-ritual de Anul Nou era lupta dintre Zeul Cerului cu demonii, reprezentaţi de doi munţi. Ca în alte scenarii similare. victoria zeului asigura victoria vieţii noi în anul următor. În ce priveşte întrecerile oratorice, ele erau, după Stein, parte a unui ansamblu de competiţii, care. pe plan social, exalta prestigiul, şi pe plan religios. leagă grupul social de habitatui său. Zeii asistă la spectacol şi râd laolaltă cu oamenii. Întrecerile de spus ghicitori şi poveşti, cum este epopeea lui Gesar, au efect asupra recoltelor şi a vitelor. Zeii şi oamenii sunt reuniţi cu ocazia

marilor sărbători. opoziţiile sociale sunt reafirmate şi reîmpăcate, totodată. l-ar grupul social, repus în legătură cu trecutul său (originea lumii, a strămoşilor etc.) şi cu propriul său habitat (strămoşii-muritii sacri) se simte renăscut. Rolf Stein a evidenţiat de asemeni şi influenţele iraniene din sărbătorile Anului Nou tibetan. Dar aceasta nu înseamnă că întregul scenariu a fost împrumutat. Foarte probabil. influenţele iraniene au întărit anumite elemente indigene deja e. existente. Oricum, este vorba de un scenariu mitico-ritual destui de arhaic, deoarece a dispărut de timpuriu din India. „R.A. Stein, Recherches sur l epopee et le barde au Tibet (Paris, 1959). p. 441. „Ibid., pp. 440 – 441. „Ibid., pp. 390 – 391 etc. Cf. Sierksma, „Rtsod-pa”, pp. 146 s.

urm. Prolegomene la dualismul religios / 257 Devii şi asurii Dar în India, aceste scheme au fost mereu reluate şi dezvoltate pe diverse planuri de referinţă şi din perspective multiple. Am discutat în altă parte opoziţia dintre devi şi asuri, altfel spus, dintre zei şi „demoni", dintre puterile luminii şi acelea ale întunericului. Dar chiar din timpurile vedice, această luptă – care constituie o tema mitologică extrem de răspândită – a fost interpretată într-un sens destui de original: ea a fost completată printr-un „prolog" anume care dezvăluia consubstanţialitatea paradoxală, chiar frăţia, dintre devi şi asuri. Cum spuneam în 1958: Ai impresia că doctrina vedică se străduieşte să stabilească o dubla perspectivă: deşi. ca realitate imediată, aşa

cum se manifestă lumea sub ochii noştri. devii şi asurii sunt ireconciliabili, diferiţi ca natura şi condamnaţi să lupte unii cu ceilalţi: pe de altă parte, la început. adică înaintea Creaţiei sau înainte ca lumea să fi luat forma actuală, ei erau consubstanţiali. În plus, zeii sunt, sau au fost (sau sunt susceptibili să devină) asuri, adică non-zei. Avem aici. pe de altă parte, o formula îndrăzneata a ambivalentei divine, o ambivalenta exprimată de altfel şi de aspectele contradictorii ale marilor zei vedici. bunăoară Agnt şi Varuna. Dar percepem mai ales efortul gândirii indiene de Mircea Eliade, Mephistopheles et l'Androgyne (Paris, 1962). p. 109 (trad. engleza: Mephistopheles and the Andro gyne [New York, 1965]. p. 89). Cf. ibid... pp.

Ill-113.

258 / MIRCEA ELIADE a realiza un Urgrund unic, prin care Lumea, Viaţă şi Spiritul să fie împreună. Şi primul stadiu în i descoperirea unei astfel de perspective atotcuprinzătoare a fost să se recunoască făptui că ceea ce este adevărat în eternitate nu este în mod necesar adevărat în timp. Nu voi urmări problemă aici, deoarece am discutat-o deja într-una din lucrările mele anterioare. Mitra-Varuna la fel de semnificativa este şi dezvoltarea unei vechi teme Indo-europene privind cele două aspecte complementare ale suveranităţii divine, desemnate în India prin Varuna şi Mitra. Georges Dumezil a arătat că perechea Mitra-Varuna aparţine sistemului trifuncţional indo-european, deoarece i s-au

găsit omologii la romani şi la vechii germani. Dumezil a semnalat de asemeni că aceasta conceptle a suveranităţii divine a suferit, în India, o elaborare ozofica neatestata în altă parte în lumea indo-europeană. Să amintim pe scurt ca, pentru vechii indieni, Mitra este „suveranul sub aspectul sau raţional, calm, binevoitor, sacerdotal, în timp ce Varuna este suveranul sub aspectul său sumbru, inspirat, violent, teribil, războinic”. Acelaşi diptic cu întâlnim la Roma, cu aceleaşi opoziţii şi aceleaşi” Georges Dumezil, Mitra-Varuna, ed. a 2-a (Paris, 1948), p. 85. Prolegomene la dualismul religios / 259 alternante; există, pe de o parte, opoziţia dintre luperci. Şi flamini: acolo „tumultul, pasiunea, imperialismul unui iuniordezlantuit”,

dincoace „seninătatea, exactitudinea, moderaţia unui senior sacerdotal” 78 Există, tot aşa, structuri şi comportamente diferite la primii doi regi romani: Romulus şi Numa. Contrastui lor corespunde opoziţiei dintre luperci şi Hamini, şi tot astfel, polarităţii Mitra-Varuna. observabila nu numai în plan religios şi mitologic, ci şi la nivel cosmic (ziua şi noaptea etc.) şi în epopeea istorică (Manu, regele legislator, care corespunde lui Numa, este cunoscut că fiu al Soarelui şi inaugurează o „dinastie solară”; Puru-ravas, regele din Gandharva, analog lui Romulus, este nepot al Lunii şi întemeiază o „dinastie lunară”). Dar este de ajuns să comparăm felul în care au elaborat această temă mitico-rituala indo-europeană romanii şi indienii ca să ne dăm seama de

deosebirile dintre geniul diferit al celor două popoare. În timp ce India dezvolta teologic şi filozofic complementaritatea şi alternanta semnificate re cele două aspecte ale Suveranităţii divine, Roma îşi istoriciza atât zeii cât şi miturile. Principiile complementarităţii şi alternantei au rams la Roma în stadiul ritualului, sau au servit la construlrea unei Istoriografii legendare. În India, dimpotrivă, cele două principii, care erau lbul., p. 62. Cf. Ananda Coornaraswarny, Spiritual Authority and. Temporal Power în the Indian Theory of Government (New Haven, 1942); M. Eliade, „La Souverainete et les Religions Indo-Européennes", Critique, no. 35 (aprilie, 1949): 342 – 349.

260 / MIRCEA ELIADE resimţite că

întrupate în zeii Mitra şi Varuna, au furnizat modelul exemplar de explicare atât a Lumil cât şi a structurii dialectice a modului uman de a fi, căci condiţia umană închide în ea, la modul misterios, atât modalitatea masculină cât şi pe cea feminină, atât viaţa cât şi moartea, atât sclavia cât şi libertatea etc. Într-adevăr, Mitra şi Varuna se opun unul altuia precum ziua şi noaptea, ba chiar precum bărbatui şi femeia (Satapatha Brahmana. 11,4,4,9 ne spune că „Mitra şi-a descărcat sămânţă în Varuna”), dar ei mai sunt opuşi şi că „cel ce înţelege” (abhigantr) şi „cel ce făptuieşte” (karata) precum şi că Brahman, unul, şi kshatra. celălalt, adică „puterea spirituală” şi „puterea temporală”. În plus, dualismul elaborat de Samkhya, cu un „sine” (purusa) pasiv şi placid, şi o

„Natură” (prakrti) activa şi productivă, a fost deseori înţeles de indieni că o ilustrare a opoziţiei dintre Mitra şi Varuna. O corespondenţă similară s-a dezvoltat în Vedanta cu privire la Brahman şi тa y a, pentru că, în timp ce vechile texte liturgice afirma că „Mitra este Brahman”. În Vede тa y a este tehnica specifică lui Varuna. magicianul. În plus. Încă din Rig Veda (1,164.38). Varuna fusese identificat cu noii-manifestatul. virtualul, eternul, în timp ce Mitra era identificat cu manifestatul. Ve/.i. de exemplu. Muhabharalu. XII. 318.39, cita! de Dulliezil, Mitri: i-Van. inci p. 209. Ibid... pp. 209 – 210. Prolegomene la dualismul religios / 261 Polaritate şi coincidentia oppositorum Desigur, perechea Mitra-Varuna nu a fost modelul originar al oricărei

polarităţi, el doar expresia cea mai Importantă, pe plan mitologic şi religios, a acestui principiu în care ndirea Indiana a recunoscut structura fundamentală a totalităţii cosmice şi a existenţei umane. Într-adevăr, speculaţia ulterioară a distins două aspecte ale lui Brahman: apara şi pară, „inferior” şi „superior”, vizibil şi invizibil, manifestat şi non-manifestat. Altfel spus, este întotdeauna vorba de un mister al polaritatil şi, totodată, al bi-unităţii şi alternan-tei ritmice, ce se poate descifra indiferite „ilustrari” mitologice, religloase şi filozofice: Mitra şi Varuna, aspectul vizibil şi invizibil al lui Brahman, Brahman şi may a, puru. să şi prakrti şi mai târziu Śiva şi Sakti, ori samsara şi Nirvana. Dar unele din aceste polarităţi tind să se auto-anuieze într-o

coincidentia oppositorum, într-o unitate-totalitate paradoxală, într-un Urgrund de care am vorbit mai aş. Că nu e vorba numal de o speculaţie metafizică, ci şi de formula prin care India încerca să circumscrie un mod particular de existenţă, e dovedit de făptui ca-aceasta coincidentia oppositorum este implicată în toate situaţiile existenţiale paradoxale: de exemplu, Jivan mukta, „eliberatui în viaţa”, care continua să-şi ducă existenţa în lume şi după ce a atins eliberarea Hnala; sau „trezitul” pentru care Nirvana şi samsara apaт ca unul şi acelaşi lucru; sau situ

262 / MIRCEA ELIADE ăştia yoginului tantric capabil să treacă de la ascetism la orgie fără vreo modificare de comportament. Spiritualitatea Indiana a fost

obsedată de Absolut”. Or, oricare ar fi modalitatea de a concepe Absolutui, el nu poate fi conceput altfel decât ca o depăşire a contrariilor sf polarităţilor. Este motivul pentru care India include orgia printre mijloacele de a atinge eliberarea, căci elibera-rea se refuză celor care continua să urmeze regu-lile etice de care depind instituţiile sociale. Absolutui, eliberarea ultimă, libertatea, moksa, mukti, nu sunt accesibile celor ce nu au depăşit ceea ce textele numesc „perechile de contrarii”, adică polarităţile despre care am vorbit. Aceasta reinterpretare Indiana ne aminteşte anumite ritualuri ale societăţilor arhaice, care, deşi integrate într-o mitologie şi o para-teologie de structură polară, vizau chiar abolirea periodică a contrariilor

printr-o orgie colectivă. Am văzut că tribul dayak suspenda toate regulile şi interdicţiile în timpul sărbătorii de Anul Nou. Ar fi inutil să insistăm asupra deosebirilor dintre scenariul mitico-ritual dayak şi filozoflile şi tehnicile „mistice” indiene vizând abolirea contrariilor; deosebirile sunt evidente. Totuşi, în ambele cazuri, suminum bonum este situat dincolo de polarităţi. Desigur, pentru membrii tribulul dayak, summ. am bonum este reprezentat de totalitatea divină, singură, pentru el, care poate asigura o nouă creaţie, o nouă epifanie a Am discutat aceste probleme în Techniques du Yoga (Paris, 1948), şi Le Yoga. Liberte et Immortalite (Paris, 1954). Prolegomene la dualismul religios / 263 unei vieţi plenare, în timp ce pentru yogini şi alţi

contemplativi, summum bonum transcende cosmosul şi viaţa, căci el reprezintă o nouă dimensiuna existenţială, aceea a incondiţionatului, a libertatii absolute şi a beatitudinii, un mod de existenţă care nu e cunoscut nici în cosmos, nici printre zei, pentru că este o creaţie omenească şi este accesibilă numai omului. Chiar zeii, dacă vor să dobândească libertatea absolută, sunt obligaţi să se încarneze şi să-şi cucerească aceasta eliberare prin mijloacele descoperite şi elaborate de om. Dar, ca să revenim la comparaţia dintre populaţia dayak şi indieni, mai trebuie adăugat ceva: creativitatea unui grup etnic anumit şaua unei religii particulare nu se manifestă doar în reinterpretarea şi revalorizarea unui sistem arhaic de polarităţi, ci şi în

semnificaţia dată unirii contrariilor. Ritualul orgiastic dayak precum şi orgia tantrică ating o adevărata coincidentia oppositorum. dar semnificaţia transcenderii contrariilor nu este aceeaşi în ambele cazuri. Altfel spus, nici experienţele făcute posibile de descoperirea polarităţilor şi de speranţă integrării lor, nici simbolizarea care articulează şi uneori anticipează aceste experienţe nu sunt susceptibile de a fi epuizate, chiar dacă, în anumite culturi, asemenea experienţe şi simbolizări par să-şi fi epuizat toate posibilităţile lor. Numai într-o perspectivă totală, înglobând ansamblul culturilor, trebuie să judecăm fecunditatea unui simbolism care exprimă deopotrivă structurile vieţii cosmice şi totodată face inteligibilă modalitatea omului de a fi în

lume.

264 / MIRCEA ELIADE Yang şi Yin Am lăsat înadins la urma exemplul Chinei. Ca şi în societăţile arhaice din America şi Indonezia, polaritatea cosmică, exprimată prin simbolurile yang şi yin, a fost, în China, „trăită" prin rituri şi a furnizat foarte devreme modelul unei clasificări universale. În plus, la fel ca alte concepte în India, perechea de contrarii yang şi yin s-a dezvoltat într-o cosmologie care, pe de o parte, sistematizează şi validează nenumărate tehnici corporale şi discipline spirituale, şi, pe de altă parte, a inspirat speculaţii filosofice riguroase şi sistematice. Nu voi prezenta morfologia principiilor yang şi yin, nici nu le voi retrasa istoria. Este de ajuns să remarc că simbolismul polar este

abundent atestat în iconografia bronzurilor din epoca Shang (1400 – 1122 î.Hr., potrivit cronologiei tradiţionale chineze). Carl Hentze care a dedicat o serie de lucrări importante acestei probleme, evidenţiază că simbolurile polare sunt dispuse astfel încât să accentueze conjuncţia: de pildă, bufniţa, sau o altă figura simbolizând întunericul, este prevăzută cu „ochi solari" în timp ce emblemele luminii sunt marcate de un semn „nocturn". Hentze interpretează conjuncţia simbolurilor polare că ilustrând ideile religioase de înnoire a timpului şi de regenerare spirituală. Potrivit lui Hentze, simbolismul principiilor yang şi yin este prezent în cele mai vechi obiecte Cf. Carl Hentze, Bronzegerat, Kultbauten, Religion im! altesten China der Shangzeit (Anvers,

1951), pp. 192 s. urm. Vezi şi observaţiile noastre în Critique, nr. 83 (aprilie. 1954): i pp. 331 s, urm...; 1Prolegomene la dualismul religios / 265 rituale, cu mult timp înainte de primele texte scrise. Aceasta este, de altfel, şi concluzia lui Marcel Granet, deşi el a ajuns la ea folosind alte surse şi o metoda cu totul diferită. Granet reaminteşte că în Shi Jing cuvântul yin evoca ideea de vreme rece şi înnorată, precum şi ceea ce este lăuntric, în timp ce termenul yang evoca ideea de soare strălucitor şi de căldură. Altfel spus, yang şi yin indica aspecte concrete şi antitetice ale vremii... în GUI zang, un manual de divmati, fr. pierdut,.<”. cunoscut numai din câteva fragmente, este vorba de un „timp de lumină” şi un „timp de întuneric”,

anticipând dictonurile lui Zhuang Zi: „o [vreme de] plinătate, o [vreme de] decădere... o [vreme de] subţiere, o [vreme de] îngroşare... o [vreme de] viaţa, o [vreme de-l moarte”. Astfel, lumea reprezintă „o totalitate de ordin ciclic (doo, bian, t ong), constituită prin conjugarea a doua manifestări alternante şi complementare”. Granet crede că ideea de alternanta pare să o fi impus pe aceea de opoziţie. Acest lucru este clar ilustrat de structură calendarului. Yang şi yin au fost convocate să organizeze calendarul, pentru că elementele lor evocau cu o forţa deosebita conjugarea ritmică a celor două aspecte 84 Carl Hentze, DOS Haus als Weltort der Seele (Stutttgart, 1961). pp. 99 s. urm. Pentru o expunere generală a problemei polarităţii, vezi

Hermann Koster, Symbolik des chinesischen Universismus (Stuttgart, 1958), pp. 17 s. urm. Marcel Granet, La Pensée chinoise (Paris, 1934), p. 117 Ibid., p. ll8”. Ibid... p. 132. Ibid... p. 127.89 [bid... p. 128.

266 / MIRCEA ELIADE antitetice concrete”.90 potrivit filozofilor, în timpul iernii, elementul yang, învins de yin, suferă sub solul îngheţat un fel de încercare anuală, din care iese întărit. Yang scapa din închisoare la începutul primăverii; apoi gheaţa se topeşte şi izvoarele pomesc. Astfel, universul se arată a fi constituit dintr-o serie de forme antitetice altemind ciclic. Fascinat de sociologismul lui Durkheim, Marcel Granet era înclinat să deducă atât concepţia cât şi articularea sistematică a alternantelor cosmice din

vechile foirnule ale vieţii sociale chineze. Nu trebuie să îl urmăm în acest demers. Dar este important să observam simetria în alternanta complementara a activităţii celor două sexe şi ritmurile cosmice, guvernate de interacţiunea yang – yin. Şi, deoarece s-a recunoscut o natura feminină în tot ceea ce este yin, şi o natura masculina în tot ceea ce este yang, tema hierogamiei – care, după Granet, domină întreaga mitologie chineză – revelează o dimensiune cosmică şi religioasă totodată. Opoziţia rituală dintre cele două sexe, efectuată în China antică în maniera a doua corporaţii rivale, exprima în acelaşi timp antagonismul complementar a doua moduri de a fi alternanta a doua principii cosmice, yang şi yin. În sărbătorile colective de primăvară şi de toamna, cele

două coruri antagoniste, aşezate faţă în faţă, se provoacă în versuri., Yang cheamă, yin răspunde”; „băieţii cheamă, fetele răspund”. Acele două formule sunt interschimbabile: ele semnifica deopotrivă ritmurile cosmice şi socilbid... p. 131.91 Ibid., p. 135.» Ibid. \ Prolegomene la dualismul religios / 267 ale.93 Corurile antagoniste se înfruntă unul pe altul ca întunericul en lumina. Aria în care se întâlnesc reprezintă totalitatea spaţiului, iar grupul simbolizează totalitatea societatii umane şi a realităţii ordinii naturale.94 o hierogamie colectiva încheia festivitatea. Aşa cum am văzut, atare orgii rituale sunt binecunoscute în multe culturi. Şi în acest caz, polaritatea – acceptată ca regulă fundamentală de viaţă în tot cursul anului –

este abolita, sau depăşită, într-o unire a contrariilor. Nu este nevoie să amintim cum au fost elaborate atare categorii de gândire graţie muncii sistematice a Filozofilor. Putem adăuga numai că o comparare a noţiunii de dao cu diversele formule primitive ale unui „al treilea termen”, ca soluţie a polarităţilor, reprezintă o tema pasionanta pentru istoria ideilor. Să sperăm că un asemenea demers va fi întreprins curând. Remarci finale în concluzie, aş vrea să mă întorc asupra unul punct care mi se pare decisiv pentru orice cercetare comparativă, şi anume ireductibilitatea creaţiilor spirituale la un sistem preexistent de valori. În universul mitologic şi religios, orice creaţie îşi re-creează propriile structuri, aşa după cum orice poet îşi

reinventează propriul limbaj. Diversele tipuri de bipartiţie şi polaritate, de dualitate şi alternanta, de diade antitetice şi coincidentia oppositorum se întâlnesc peste tot în [bid., p. 141. i „* Ibid., p. 143.

268 / MIRCEA ELIADE lume şi la toate nivelurile de cultură. Dar istoricul religiilor este interesat în cele din urmă să afle ce a făcut cu acest dat imediat o anumit cultură, sau un grup de culturi. O hermeneutică urmărind să înţeleagă o creaţie culturală ezită în faţa ispitei de a reduce toate modurile de diade şi polarităţi la un singur tip fundamental reflectând o anumită activitate logică inconştienta. Căci, pe de o parte, dihotomiile se lasa clasificate în multiple categorii, şi, pe de alta, câteva sisteme tipice sunt susceptibile de a fi

investite cu un uimitor număr de funcţii şi valori. Nu este vorba de a prezenta aici o morfologie detaliată şi completă a tuturor speciilor şi varietăţilor de dihotomii religioase, de diade şi polarităţi. De fapt, o asemenea, întreprindere ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru. Dar cele câteva documente pe care le-am analizat şi pe care le-am ales anume că pe cele mai reprezentative sunt suficiente pentru argumentarea noastră. În mare, putem distinge: (1) grupele de polarităţi cosmice şi (2) acele polarităţi care sunt legate direct de condiţia umană. Desigur, există o solidaritate structurală între dihotomiile şi polarităţile cosmice şi acelea care se raportează la condiţia de a fi a omului. Totuşi, această distincţie preliminară este

utilă, pentru că, în anumite culturi şi plecând de la un anumit moment istoric, mai ales polarităţile de al doilea tip au deschis calea speculaţiei filozofice sistematice. Printre polarităţile cosmice putem discerne pe acelea ale structurii spaţiale (dreapta/stânga, sus/jos etc.), ale structurii temporale (zi/noapte, ritmul anotimpurilor etc.) şi, în fine, pe acelea exprimând procesele vieţii cosmice (viaţa/moarte, ritmurile 1 Prolegomene la dualismul religios / 269 vegetaţiei etc.). În ce priveşte dihotomiile şi polarităţile legate de condiţia umană şi uneori servindu-i drept cifrurele sunt mai numeroase şi, s-ar putea spune, mai „deschise". Perechea fundamentala este tipul bărbat/femeie, dar există şi dihotomii etnice („ai noştri"

/străinii), dihotomii mitologice (Gemenii antagonici), religioase (sacru/profan, care, de fapt, exprima o dihotomie totală, raportându-se, deopotrivă, la cosmos, viaţă şi societatea umană: zei/adversari ai zeilor: etc.) şi dihotomii etice (bun/rău etc.). Ceea ce frapează de la început în această clasificare provizorie şi incompletă este făptui ca un mare număr de dihotomii şi polarităţi se implica reciproc, că, de pildă, polarităţile cosmice şi dihotomiile sexuale sau religioase. În cele din urmă. ele exprima modalităţi ale Vieţii sesizate că ritm şi alternanta. Aşa cum am observat deja cu privire la indienii kogi şi la indonezieni. (şi acelaşi lucru se poate spune şi despre chinezil antagonismul polar devine „cifru" prin care omul îşi dezvăluie atât structura

Lumii cât şi semnificaţia propriei existente. În acest stadiu nu se poate vorbi despre un „dualism” religios sau etic, întrucât antagonismul nu presupune „răul” sau „demonicul”. Ideile dualiste se precizează că riguros deduse din acele perechi de contrarii în care forţele antagonice nu se implica reciproc. Acest lucru este evident în miturile cosmogonice californiene, în care Coiotlil se iiilertererează continuu şi cu succes în operă. Zelilui Supreni. O situalie sinlai-a o iiitilnim ill ii-liloloia lui Manabush: соп1Ъс1 и1 lui cu Puterile interioare nu era piedestinat, ci s-a declaiisat că v. iinai-e a unui eveniment fortuit (uciderea {răillit-Llip). 1.

270 / MIRCEA ELIADE Va fi interesant de precizat în care culturi anume şi în ce

moment aspectele negative ale vieţii, până atunci acceptate ca momente constitutive şi neexcepţionale, şi-au pierdut funcţia lor iniţială şi au început să fie interpretate ca manifestări ale răului. Crci, se pare că în religiile dominate de un sistem de polarităţi, ideea râului se degaja treptat şi cu oarecare greutate, şi în anumite cazuri noţiunea de rău lasa în afara sferei sale multe aspecte negative ale vieţii (bunăoară, suferinţa, boală, cruzimea, nenorocul, moartea etc). Am văzut că la indienii kogi, principiul răului este acceptat ca un moment inevitabil şi necesar al totalităţii cosmice. În sfârşit, este important să observam că medierea între contrarii prezintă şi un mare număr de soluţii. Există opoziţie, ciocnire, luptă, dar, în anumite cazuri, conflictul se rezolvă

printr-o unire care dă naştere unui „al treilea termen”, în timp ce în alte polarităţi forţele antagonice par să coexiste paradoxal într-o coincidentia. oppositorum, sau sunt transcendate, i.e. radical abollte ori făcute ireale, incomprehensibile sau lipsite de sens. (Mă refer, în special, la anumite metafizici şi tehnici „mistice” indiene.) Aceasta varietate de soluţii la problemele ridicate de meditaţia contrariilor – şi am putea adăuga şi poziţiile radical „dualiste”, care refuză orice mediere) – merită o investigaţie specială. Căci dacă este adevărat că orice soluţie a unei crize provocate de conştiinţa polarităţii implica întrucâtva începutul înţelep-ciunii, atunci înseşi multiplicitatea şi extrema varietate a unor asemenea soluţii nasc reflecţia critică

şi pregătesc apariţia filozofiei.

Culegere єi paginare computerizatr Secюia fotoculegere – R.A.I. – Imprimeria Coresi Coli de tipur 17 Tiparul executat sub comanda nr. 30.865 Regia Autonomă a Imprirneriilor Imprimena „CORESI” Bucureєti